كلمة العدد

يحتوي العدد الجديد من مجلة الثقافة العالمية على موضوعات عدة تتنوع بين ما هو علمي وتاريخي وفكري ومتعلق بالفرد، علاوة على ملف العدد الذي يتناول موضوع «النسوية». وتناقش الأبحاث والمقالات في الملف قضايا متعلقة بالمرأة بالإضافة إلى الحركة «النسوية» من زوايا مختلفة. فهناك من يرى من الفلاسفة أن الحركة النسوية ليست حركة فلسفية، وأثار ذلك جدلاً عما إذا كانت النسوية فلسفة أم لا، فهي بالنسبة إلى هؤلاء الفلاسفة حركة اجتماعية لا فلسفية الطابع. كما تُناقش أسباب غياب نشر الأبحاث الخاصة بموضوعات النسوية في المجلات الفلسفية المرموقة ولعل أبرزها اعتبار موضوعات النسوية مؤدلجة تجاه المرأة.

يطرح مقال «ما النسوية؟» تطور الفكر النسوي عند المفكرة الوجودية سيمون دي بوفوار منذ بداية ستينيات القرن العشرين، مروراً بوفاتها في منتصف الثمانينات، ووصولاً إلى الوضع الراهن لذلك الفكر، وأثر كل ذلك في الدراسات المتعلقة بالمرأة في الفلسفة والأدب والدراسات الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة. يعالج المقال أيضا تطور بعض أهم مقولات الفلسفة الوجودية كما روجت لها سيمون دي بوفوار عن المرأة، من قبيل أن «الأنثى لا تولد امرأة ولكنها تصبح امرأة»، وأن «من شأن تغيير حال النساء أن يفضي إلى تغيير العالم» وغيرهما، بما تتضمنه هذه التصورات من نظرة سلبية متبادلة بين المرأة والرجل ينظر فيها الواحد إلى غيره نظرة سلبية عدوانية باعتباره «الآخر» الذي يتعين قمعه واضطهاده. وتتناول المؤلفة بالتحليل والنقد عدداً كبيراً من الاتجاهات الفكرية الراهنة الخاصة بدراسات المرأة والفلسفة النسوية في الجامعات الأمريكية والتي تستلهم فكر سيمون دي بوفوار بعد تطويره ليتواءم مع الانتقال الفكري من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة التي تسود الكثير من مجالات الفكر الغربي في الوقت الراهن.

لقد كانت بذرة الفكر النسوي الأولى تسعى إلى إقامة نسيج نظري وعملي يجعل للنساء من الجهة الإنسانية والنظرية مكاناً ومكانة في مجتمع فعال. فكابدت عبر مراحلها المتتابعة ألوان التمييز والاضطهاد. وقد يظن المرء أن تلك الصعوبات مقصورة على المجتمعات والبيئات الأقل تحضراً ورقُياً. غير أن هذا المقال الذي كتبته واحدة من الناشطات النسويات البارزات، آنيتا سبرسن، وذلك في المقال الذي يحمل عنوان (استراتيجيات لجعل الفلسفة النسوية فلسفة دارجة)، حيث يثبت أن موجة التمييز المتعمد تسري بعنف في المنتديات والمؤسسات الأكاديمية المرموقة التي يتوقع منها درجة من التسامح والانفتاح الكافيين لتقبل الرأي والرأي الآخر - بل لتقبل نصف المجتمع الآخر: المرأة. كما يتناول هذا المقال، إحصائياً، العقبات التي تعترض طريق الباحثات النسويات للحصول على فرصة لنشر أعمالهن في الدوريات والمنشورات الراقية، وتعرض الأسباب المحتملة لتلك الظاهرة.

كما يتناول الملف مقالاً مشوقاً يتحدث عن صورة المرأة في شبه القارة الهنديّة من منظور سرديات الرّحالة العرب وبشكل خاص عند ابن بطوطة والبيروني مقدماً التفصيلات الحياتية لها بأبعادها المتنوعة فيتطرّق لتفاصيل الحياة كلها تقريباً مشتملة على الأعراف الاجتماعية، والمحظورات، والمعتقدات والممارسات الدينية، والحالات الاقتصاديّة، والسّياسة، وشؤون الحياة اليوميّة.

ويتضمن العدد 178 كذلك على العديد من المقالات الممتعة، منها، موضوع حير علماء الأنثروبولوجيا لمدة تقارب عقدين من الزمان، من عظام عمرها تسعة آلاف عام لأحد الأمريكيين الأولين، والذي أصبح يعرف باسم «رجل كينيوك» نسبة إلى المكان الذي عثر عليه فيه. وفي كتاب سيصدر قريباً في 680 صفحة اشترك في كتابته عدد من المتخصصين وعلماء الأنثروبولوجيا نقرأ بالتفصيل عن أصول هذا الهيكل العظمي الغامض والذي أمد العلماء بنافذة جديدة على حياة الأمريكيين الأولين. وكما قال دوجلاس أوزلي (Douglas Owsley)، وهو ليس فقط من قام مع فريقه بفحص الهيكل العظمي ولكنه قام بمراجعة الكتاب أيضاً، لقد أصبح «رجل كينيوك» معلماً لجميع الأجيال وسفيراً من الماضي السحيق.

كما يسلط مقال (تهكير الكينوا) الضوء على الكيفية التي صارت بها الكينوا غذاءً عالميًا، مما يساعدنا على فهم العواقب المحتملة لمختلف استراتيجيات التدخل في النظام الغذائي. فقد طرحت صحيفة «نيويورك تايمز» في السنوات العشر الأخيرة العديد من المقالات حول الكينوا، ويبدو أن أحجية الكينوا بدأت تصرخ طلبًا لرد فعل من جانب ناشطي العدالة الغذائية، لكن ماهية الصورة التي ينبغي أن يتخذها رد الفعل هذا هي مسألة محل النزاع. والأمر المثير للاهتمام فيما يخص حالة الكينوا، هو القصة التي تبين كيف صار هذا النوع من الحبوب شديد الشعبية خارج موطنه والتي أصبحت تشتمل على كلا نوعيْ التدخلات الفنية: الزراعية والمعلوماتية، وكلتا الرؤيتين المتعلقتين بمستقبل الغذاء: المحلي والبطيء والإنساني أو العالمي والمكثف وما بعد الإنساني.

وأخيراً نسلط الضوء على ما يخص عالم الموضة والعارضات في مقال يتحدث عن صناعة الأزياء، فإن لهذا العالم وجهين مختلفين، أحدهما ظاهر برّاق تمثله عارضات الأزياء، والآخر مغيّب عن الإعلام تمثله عاملات صناعة الألبسة، ومع غياب أي حماية قانونية، فإن العاملات في كلا الطرفين يعانين من ظروف عمل غير إنسانية وسوء معاملة واستغلال، وهو الأمر الذي يستدعي التركيز على نشر الوعي الذي بدأت تقوده عارضات أزياء ومتدربات وعاملات ألبسة أصبحن يسعين إلى توحيد جهودهن للحصول على حقوقهن القانونية من خلال تنظيم أنفسهن على المستوى المحلي والعالمي وتشكيل مؤسسات قانونية تمثل جميع العاملين في مجال صناعة الأزياء.

في الختام، تتمنى لكم أسرة التحرير قراءة ممتعة، وتؤكد انفتاحها على أي اقتراحات أو ملاحظات من شأنها تطوير المجلة.

الأمانة العامة

تهكير الكينوا

بقلم: جوشوا بيرسون
ترجمة: طارق راشد عليان*

العنوان الأصلي للمقال:
The Quinoa Hack، ونُشر في دورية New Left Review، عدد يناير - فبراير 2014

منذ بضع سنين، نشرت صحيفة «نيويورك تايمز» تقريراً من بوليفيا أفاد بأن الكينوا - التي كانت ذات يوم غذاءً أساسيّاً لسكان جبال الأنديز - غلا سعرها غلاءً فاحشاً بالنسبة للمستهلكين المحليين، الذين بدأوا يجدون أنفسهم مستبعدين من السوق بسبب هذا الغلاء، الذي حدث على خلفية انتعاش شهدته سوق التصدير. ربما استفاد مزارعو الكينوا من الطلب المتنامي على محصولهم في الولايات المتحدة وأوروبا، لكن شعبية الكينوا بين مستهلكي العالم الثري، الذين يهتمون بصحتهم، كانت تساعد على دفع البوليفيين نحو استهلاك الأطعمة المصنّعة الأرخص ثمناً، حيث انخفض الاستهلاك المحلي لهذه الحبوب اللؤلؤية بمقدار الثلث ما بين العامين 2005 و2010، فيما تضاعف سعر التصدير ثلاثة أضعاف، كما ارتفعت معدلات سوء التغذية في المناطق التي تزرع الكينوا. وكانت هناك تقارير أخرى تحدثت عن معارك مريرة نشبت على قطع الأرض المتميزة، وأسفرت عن إصابة العشرات من المزارعين، الذين تقاتلوا بالمقاليع وأصابع الديناميت على أرض كانت ذات يوم أرضاً مهجورة[1].

- Joshua Berson, "The Quinoa Hack", New Left Review, pp. 117-132. Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* طارق راشد عليان: حاصل على بكالوريوس في الترجمة من جامعة الأزهر، باحث ومترجم بمركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية - أبوظبي، صدرت له كتب عده مترجمة بتعاون مع مشروع (كلمة).

وقد قامت صحيفة «نيويورك تايمز»، إيماناً بدورها في نشر «بشَارَة» الكينوا، بنشر العشرات من المقالات في السنوات الأخيرة حول إعداد الكينوا، تضمنت وصفات تتراوح بين طبق «الإدامامي»، وسلطة الذرة، إلى عصيدة الإفطار سريعة الطهو، وفطائر البانكيك، والخبز المصنوع من حبوب القمح الكاملة، والكينوا و«كيك شارد». في البداية، أكدت الوصفات على ما هو بديل، حيث حلّت فيها الكينوا محل القمح المجروش في السلطات الصيفية والأرز البني في أطباق البيلاف، أما المقالات، التي جاءت بعد ذلك في هذه السلسلة، فقد استغلت محتوى الكينوا غير العادي من البروتين، وهو الذي يعطي المخبوزات المصنوعة منها رطوبة وقواماً. وقد استجاب «مندوب» الكينوا، المقيم التابع لصحيفة «نيويورك تايمز»، وأعني «مارثا روز شولمان»، لشعبية نبات السرمقة المستخدمة بأن حضّت على العودة إلى الأساسيات (التبولة، وبيلاف البنجر المحمص)، مشجعةً القراء على شراء الكينوا، التي تحمل شعار التجارة العادلة، ومروجة للأصناف الحمراء والسوداء المتاحة على نطاق أقل. وفي أبريل 2011، زال تماماً أي شك في أن هذا الصنف من الحبوب تم توطينه، وذلك عندما تحدثت «نيويورك تايمز» عن فزع بين الطائفة اليهودية في أمريكا الشمالية بشأن ما إذا كانت الكينوا من بين طعام عيد الفصح «الكوشر» أم لا[2].

يبدو أن أحجية الكينوا تصرخ طلباً لرد فعل من جانب ناشطي العدالة الغذائية، لكن ماهية الصورة، التي ينبغي أن يتخذها رد الفعل هذا، هي مسألة محل نزاع. في أيامنا هذه، نجد العدالة الغذائية متقدة (وليس المقصود بهذا التقليل من شأنها)، ففي الأسواق، شديدة التطور، مثل نيويورك، نجد أن وعي المستهلك بالعوامل الاجتماعية والبيئية، التي تساهم في توافر المنتجات الغذائية وجودتها التغذوية وقابلية استمرارها على المدى الطويل، بلغ مستوى لم يكن متخيلاً عما نشرته فرانسيس مور لابّيه في كتابها، الذي حمل عنوان «نظام غذائي لكوكب صغير» Diet for a Small Planet في العام 1971. فقد شجعت مجموعة متزايدة من الأعمال ملايين المستهلكين من العالم الثري على مراجعة عاداتهم في استهلاك الغذاء، آخذين في الاعتبار بصمة الطاقة وبصمة المياه والتلف والتكاليف البيئية المترتبة على النقل لمسافات طويلة، وإفساد التنوع الوراثي للنبات والحيوان، والبؤس البشري المترتب على الإنتاج كثيف العمالة، ومعاناة الحيوانات التي تتم تربيتها في أماكن تقيد حركتها[3]. وقامت احتجاجات ضد تركّز الملكية في الموارد الوراثية للزراعة وتشوه أسعار السلع الناتج عن المضاربة في المشتقات الزراعية[4]. وقد بنت أحدث موجة من الناشطية على جيل جديد من الجغرافيا والسوسيولوجيا الريفية المتمحورين حول الغذاء - وألهمت هذا الجيل على السواء - بالإضافة إلى فرع علمي جديد هو الدراسات الغذائية. وتشمل الأعمال النقدية كتاب «سياسة الغذاء» Food Politics للمؤلفة ماريون نسله، وكتاب «أحلام زراعية» Agrarian Dreams، وأخيراً جداً كتاب «في الميزان» Weighing In للمؤلفة جولي غوثمان[5].

الزراعة 2.0

من بين ما أضفى على العدالة الغذائية جاذبية بالنسبة لمثل هذا الجمهور العريض هو بروز تأكيد جديد على المتعة، حيث تقلّصت المسافة بين الأسلوبين النقدي والحماسي من أساليب الحديث عن الغذاء تقلصاً كبيراً في السنوات العشر الماضية. والحقيقة إننا غالباً ما نجد أن الأشخاص الذين

يحبون الطعام حباً جماً، وأعني الأشخاص شديدي الشراهة، هم من يُعتبرون في الوضع الأنسب للحديث عما هو خطأ فيما يخص النظام الغذائي والكيفية التي يمكن بها إصلاح هذا النظام. صار الآن شائعاً في أوساط الناشطين في مجال الأغذية أن يستشار المزارعون المستقلون باعتبارهم ذوي ثقة في الطعم الذي ينبغي أن يكون عليه الطماطم (أو الخوخ أو اللحم)، وبالقياس على هذا، الكيفية التي يمكن بها زراعة الأغذية بحيث يمكن توسيع المتع الحسيّة لنظام غذائي أرضي كي تعمّ الجميع. وهذا تطور مُرضٍ، على الأقل بالنسبة لمزارعي المحاصيل المخصوصة، الذين يعيشون بالقرب من الأسواق الكبرى، لكن إعلاء المتعة الحسية جاء مترافقاً مع منعطف ليبرالي جديد في ناشطية العدالة الغذائية، فكثير جداً ما يتصور الناشطون في يومنا هذا أن إصلاح النظام الغذائي العالمي باعتباره شيئاً سينشأ نشأةً عضويةً من ثورة تحدث في اختيارات الأسرة المعيشية الفردية. ولا يقتصر هذا المفهوم في جوهره على مخاطبة من هم ليسوا معنيين بشدة بعدم الاستدامة البيئية والتفاوتات الصحية المتنامية في النظام الغذائي، بل أيضاً من يملكون الوقت والثروة، الذين يتصرفون فيهما كما يشاؤون من أجل تطوير شغف بالمحصول الضئيل الجذاب.

لا تقدم رؤية اختيار المستهلك - وهي نتاج ما أشار إليه غوثمان باسم حركة الأغذية البديلة - سبيلاً للحديث عن الكيفية التي تعيد بها الأنظمة الغذائية إنتاج ديناميات اجتماعية لا تعنى بما نأكله فحسب، فقد يعترف الناشطون بالإخفاقات النظامية، التي اتسم بها إنتاج الغذاء الرأسمالي، إذ يُنظر إلى الإفراط في إنتاج المحاصيل السلعية - وعلى وجه الخصوص الذرة الشامية - باعتباره عاملاً محركاً فيما يرون أنه امتهان لعادات الأكل الأمريكية على مدى الجيل الماضي[6]، لكنهم ينأون عن أن يستنتجوا من هذا حاجة إلى إعادة تشكيل النظام نفسه. فمنذ الثمانينيات، عمل الاتجاه نحو المسؤولية الشخصية على عزل حركة الأغذية البديلة عن نداءات حقوق المزارعين والسيادة الغذائية، من ناحية، وعن الحملات الرامية إلى تنظيم الأخطار الصحية المترتبة على الزراعة الصناعية من ناحية أخرى[7].

لعلها ليست مفاجأة أنه سيأتي يوم تتداخل فيه حركة الأغذية البديلة مع عالم الشركات التقنية الصاعدة. وقد شهدنا في الأزمنة الأخيرة كثيراً من الضجة في دوائر الأغذية البديلة حول مفاهيم من قبيل «الزراعة 2.0»، والزراعة مفتوحة المصدر، وتهكير النظام الغذائي[8]. فمحتوى معظم هذا الحديث هو أن المشكلة في الجهود السابقة الرامية إلى دمج الزراعة بالتكنولوجيا تمثلت في أن التقنية كانت تقنية حيوية، والتدخلات كانت مركّزة في المقام الأول على جعل النباتات تفعل أشياء لم تتطور كي تفعلها، وذلك بأن تنمو إلى ضعفي حجمها، وضعفي سرعتها، وتمتص ضعفي كمية النيتروجين المثبَّت والفوسفور. تقول حجج الزراعة 2.0 إن الثورة الخضراء لم تزد المحاصيل بقدر ما ضغطتها في إطار زمني أقصر، مع تركها في الوقت نفسه المزارعين أكثر عرضة من أي وقت مضى للتأثر بالتقلبات الشاذة في المناخ ودورات الأعمال. ولم يكن السبيل إلى ضمان إمداد غذائي يعتمد عليه للجميع بإخبار المزارعين بأنهم لم يفهموا علم انتقاء المحاصيل وزراعتها، بل باستخدام تكنولوجيا المعلومات للمواءمة بين المنتجين والمستهلكين والقضاء على أوجه انعدام الكفاءة في سلسلة الإمداد، مع السماح للمزارعين في الوقت نفسه بحماية أنفسهم بزراعة مجموعة أوسع من المحاصيل. إنه الربط المباشر بين منتجي الغذاء المستقلين والجمهور: هذا هو التهكير.

تهكير الكينوا

ومن ناحية أخرى، ظل علماء المحاصيل يدعون إلى نوع مختلف من التدخل التكنولوجي، وهو مشروع منسق عالمياً للتكثيف المستدام يشتمل على قدر قليل جداً من نوعية أنشطة التشبيك الاجتماعي الشائعة بين ناشطي الأغذية البديلة وقدر كبير جداً من البرامج المدفوعة بالعلوم للاستزراع والتعديل الوراثي، لتسليح المحاصيل الغذائية بمقاومة ضد الجفاف والسيول والآفات، بالإضافة إلى الخصائص التغذوية المرغوب فيها. وتعترف هذه المقترحات بالحدود البيئية لتحقيق التكثيف، وتشير إلى الحاجة إلى تقليص خسائر ما بعد الحصاد بتحسين التخزين والنقل والنفاذ إلى السوق، لكن من يدعون إلى التكثيف المستدام لا يطلقون على مقترحاتهم اسم تهكير النظام الغذائي[9].

توضِّح متناقضة الكينوا - الناشئة عن سوء التغذية والإنتاج المتناقص لصالح السوق المحلية، بالإضافة إلى حدوث انتعاش في الصادرات - كلاً من المشكلات، التي كان ناشطو العدالة الغذائية معنيين بها أشد ما يكون، والمشكلات التي تحرّك أنصار التكثيف. فمن ناحية، فإن المستهلكين ميسوري الحال نسبياً في نيويورك، حتى المعنيين منهم أكثرهم توجهاً لاستهلاك الإنتاج المحلي ومعاودة الاتصال بالمزارعين وما إلى ذلك - وهم بلا شك فصيل قوي في ديموغرافية الكينوا - يجدون أنفسهم متواطئين في تداعي الأمن الغذائي في مكان بعيد. ومن ناحية أخرى، فإن المشكلات، التي تحدق بالتغذية في بوليفيا، يمكن تفسيرها على أنها قضايا تخص المحاصيل المحلية وبحاجة إلى تكنولوجيا تصنيع الأغذية ذات القيمة المضافة. الأمر المثير للاهتمام فيما يخص حالة الكينوا هو أن القصة، التي تبين كيف صار هذا النوع من الحبوب شديد الشعبية خارج موطنه، والتي تشتمل على كلا نوعيْ التدخلات الفنية: الزراعية والمعلوماتية، وكلا الرؤيتيْن المتعلقتين بمستقبل الغذاء: المحلي والبطيء والإنساني، أو العالمي والمكثف وما بعد الإنساني.

ويمكن للنظر إلى الكيفية التي صارت بها الكينوا غذاءً عالمياً أن يساعدنا على فهم العواقب المحتملة لمختلف استراتيجيات التدخل في النظام الغذائي، ومختلف أنواع القيمة التي تنشأ عن إنتاج وتجارة السلع الزراعية.

اكتشافات

تتراوح التقديرات التي تتحدث عن تاريخ تدجين الكينوا بين 3 إلى 5 آلاف سنة، مع احتمال وجود أحداث تدجين متعددة تغطي قطاعاً من سلاسل جبال الأنديز، بداية من الألتيبلانو، وصولاً حتى خط الاستواء[10]. وتشير الشواهد الأثرية، المتمثلة في بقايا التخزين، إلى استخدام الكينوا كمحصول غذائي مزروع في وسط الأنديز قبل العام 600 بعد الميلاد. وعلى الرغم من الأثر التحويلي لزمن الإنكا - الذي شهد تواطؤاً بين الطبقة الحاكمة والكهنوت لجعل السخرة الزراعية من ضمن جهاز الحكم - يبدو محتملاً أن العادات والتقاليد الغذائية ربما استمرت بدرجة كبيرة دون تغيير. وقد تحدث اللغوي اليسوعي خوان لودوفيكو بيرتونيو (1555 – 1628)، في معرض دراسته ألفاظ اللغة الأيمارية، عن طبق يسمى (ñacchaya)، وهو «كينوا مطهوة من دون رطوبة تقريبا»، و(acu thaa)، وهو «تورتيلا من الكينوا مطهوة في الصقيع»، و(huccha thaa)، وهو «تورتيلا الكينوا أو الذرة المجففة في البرد»، و(huaykaya haccu)، وهو «دقيق شديد البياض من الكينوا يتم أولاً ترطيبه ثم تحميصه وطحنه»[11]. أُرسلت

بذور الكينوا إلى أسبانيا في العام 1590 - أي بعد أن آذن نهب مدينة فيلكابامبا وإعدام «توباك أمارو» بفتح إمبراطورية الإنكا بثماني عشرة سنة - لكن لم يتسن إنباتها، وربما كان السبب أنها كانت مفروكة ومشطوفة وجاهزة للطهو، حيث إن الكينوا، التي يتم تجريدها من غشائها الصابوني، لا تنبت. جمع نصير الطبيعة الفرنسي لويس إيكونشيس فييه الكينوا في جولته، التي قام بها بين عامي 1709 و1711، في جبال الأنديز وعرّفها باعتبارها تنتمي إلى نوع نبات رجل الإوز في كتابه «سجل الملاحظات الفيزيائية والرياضية والنباتية» Journal des Observations physiques, mathématiques et botaniques، وقد منحت الكينوا اسماً علميّاً ثنائيّاً في العام 1797[12]، وأما ألكسندر فون هومبولت - الذي صادف الكينوا في رحلته من كويتو إلى ليما في العام 1802 – فقد رأى أنها بالنسبة للمنطقة بمكانة «الخمر من الإغريق، والقمح من الرومان، والقطن من العرب»[13].

بعد ذلك بقرن من الزمان، سينوّه هيرام بنغهام - في وصفه رحلته، التي قام بها في العام 1911 إلى ماشو بيتشو – مجرد تنويه إلى أن «الصنف النباتي ذا البذور البيضاء يمكن - بعد غليه - مقارنته إلى حد ما بالشوفان»[14]. وفي خارج منطقة جبال الأنديز، ظلت الكينوا شيئاً محل اهتمام علم النبات الاقتصادي من المنظور الأكاديمي فقط. والحقيقة إن الجغرافيين والإثنولوجيين، الذين كانوا يسافرون في المنطقة، لم يظهروا إلا اهتماماً ضئيلاً بشكل لافت للنظر بما كان السكان المحليون يفعلونه بالكينوا. لقد اعتُرف عموماً بهذا النبات باعتباره مصدر غذاء مهماً، وقـادراً على النمو على ارتفاعات لا يمكن أن تنمو عليها الذرة الشامية، لكن الأوصاف التي تتحدث عن العادات المتبعة في تحضيره واستهلاكه شحيحة. نوه الإثنولوجي الألماني كارل مارتن - في معرض وصفه ملاحظاته في أقصى جنوب المنطقة التي تزرع الكينوا في سبعينيات القرن التاسع عشر - إلى أن سكان جزيرة شيلوي يعالجون الكينوا بالتدخين، مثلها مثل الأطعمة الأخرى، حيث قال: «يقبع فوق الموقد عدد من القضبان، التي هي مغطاة، بصعوبة، أو ليست مغطاة إلا جزئياً بألواح، ويعلّق في هذه القضبان كل شيء يراد تدخينه أو حفظه، من شرائح اللحم الرقيقة وحزم كينوا (الصنف الأصلي من الحبوب لدى سكان جبال الأنديز)»[15].

اهتمام شمالي

سيتبين أن بداية الحرب الباردة شكلت منعطفاً. ففي العام 1948، قررت منظمة الأغذية والزراعة، المشكّلة حديثاً، استقصاء إمكانية اعتبار الكينوا كحل لسوء التغذية بين «هنود المرتفعات» في أمريكا اللاتينية، حيث أتاحت «الزراعة العلمية» (انتقاء البذور، والزراعة في صفوف، والري، والأسمدة الصناعية) إمكانية مضاعفة الغلات. وفي العام ذاته، طرح الأنثروبولوجي الأمريكي ويستون لا بار وصفاً أكثر تفصيلاً للعادات والتقاليد الغذائية حول حوض بحيرة تيتيكاكا. وقد نوّه إلى أن الكينوا تحتل مكانة في النظام الغذائي الأيماري لا تسبقها إليها إلا مكانة البطاطس، فالنبتة ذات السنبلة كانت تعطي غلة مقدارها 2000 حبة في السنبلة الواحدة، وكانت زراعتها سهلة، وهي «بمنأى عن الأمراض والآفات، وقوية الاحتمال، ولا تحتاج إلى رعاية في الزراعة». مضى لا بار، معتمداً على وصف بيرتونيو، كي يصف مختلف صور التحضير: فـ «البيتو» يُصنع بغسل الكينوا وتذريتها ثم تحميص الدقيق، و«البيسك» يصنع بغلي الكينوا مع الملح في قدر من السيراميك

يسمى «الأولّا»، وأحياناً يضاف إليه الجبن المقطّع قطعاً صغيرة، ثم الصنف الذي يفضله لا بار، وهو «البيسك كاكوتا»، الذي يصنع بتقليب الكينوا بملعقة خشبية كبيرة تسمى «الويسلا» لتكسير الحبوب، و«البيسارا وهي عبارة عن كينوا محمصة وممزوجة بالعسل، أما أوراق نبات الكينوا فـ«تسلق عندما تكون غضة مثل السبانخ»[16].

في العام 1955، أجرى فريق من علماء التغذية تابع لكلية الصحة العامة في جامعة هارفارد استقصاء للمواصفات التغذوية الأساسية للكينوا، وخلصوا إلى أنها أشد كثافة بالطاقة من القمح أو الذرة الصفراء أو الأرز المبيض، مع احتوائها على نسب عالية من البروتين والدهون والمغذيات الدقيقة المعدنية، واحتوائها على ضعفيْ الفوسفور وأربعة أضعاف الكالسيوم الموجود في القمح المحسّن. وأفاد علماء هارفارد بأن الفئران الصغيرة ازدهرت على نظام غذائي من الكينوا الكاملة يكمّله زيت كبد القد، حيث اكتسبت وزناً أكبر مما اكتسبته الفئران التي رُبّيت على لبن نستلة، منزوع الدسم، بتركيز بروتيني مكافئ. وقد أظهرت فحوص تركيب الأحماض الأمينية أن محتوى الكينوا من اللايسين يعادل مرتين ونصف من محتوى القمح الكامل[17]. وسرعان ما انخرطت وزارة الزراعة الأمريكية في جهود إدخال الكينوا إلى الولايات المتحدة، على الرغم من أنه تبيّن أن موسم الزراعة في جبال روكي أقصر من أن يسمح للنباتات بالنضج قبل حلول أول موجة صقيع قاتلة[18]. وقبل أن يمضي وقت طويل، كانت أُجُم تجريبية من الكينوا تترعرع في مختبرات النباتات المدارية في جامعة ڤاخننئنغن الزراعية في هولندا وفي معهد جون إنيس في إنجلترا. وأبدى المتخصصون في علم النبات الاقتصادي اهتماماً مجدداً بعادات هذا النبات واستخداماته فوق الألتيبلانو البوليفية.

روّاد أعمال صوفيون

ومع ذلـك، فإن الظهور التجاري للكينوا في الولايات المتحدة لم يعتمد على اقتصاد التنمية الدولية الزراعي وحده، بل بالأحرى على الارتباط أو التلاقح بين الكينوا والتصوف الشرقي الانتشاري، الذي وجد جمهوراً متلهفاً في العالم المتقدم في أعقاب حرب فيتنام، وأزمة الطاقة في العام 1973، والبوادر الأولى للرأسمالية ما بعد الفوردية، وأعني استراتيجيات فصل سلاسل الإمداد، والتراكم المرن، والأمْولة التي نسميها في يومنا هذا العولمة.

ووفـرت الكتب، من قبيل كتاب «Small Is Beautiful» لمؤلفه إي. إف. شوماخر (1973)، وكتاب «The One-Straw Revolution» لمؤلفه ماسانوبو فوكوكا (1978)، سياقاً فلسفياً يمكن أن تبدو فيه اختيارات الأكل ثورية.

في العام 1970، جرى التواصل مع صوفي من مدينة لاباز، وهو أوسكار إيشازو، من جانب نظرائه المفكرين الأمريكيين من معهد إيسالين وأماكن أخرى. وسرعان ما أنشأ إيشازو لنفسه متجراً في الولايات المتحدة، كما افتتح معهديْن في كاليفورنيا ونيويورك. وقد اعتمد الكينوا كغذاء جيد للعمل الروحاني، بمعنى التغذية، والتنوير.. إلخ، وفي العام 1978 زار واحد من حوارييه، وهو اختصاصي في علم النفس يدعى ستيف غوراد، بوليفيا وعاد بكيس يزنُ خمسين رطلاً من الكينوا. تحمس الأصدقاء لطعم الكينوا وقوامها. كانت المشكلة هي عدم وجود بنية تحتية لتجميع الإمدادات. وبعد ذلك ببضع سنوات، اقترح رفيق له من أتباع إيشازو يسمى دون ماكنلي، وهو رائد أعمال صغير ومصمم غرافيكس كان آنذاك مستقراً في مدينة بولدر، باحتمال أن تكون كولورادو البلد المثالي لزراعة الكينوا. كان هناك

اختصاصي محلي في الاقتصاد الزراعي، وهو ديفيد كوساك، ثالث الثلاثة الذين سيؤسسون شركة كينوا كوربوريشن في العام 1982. كان كوساك يحمل درجة الدكتوراه في التنمية الدولية، وكان يدير شركة للاستشارات الزراعية في بولدر، في الوقت الذي كان يعد فيه للنشر كتاباً في مجال استخدام تكنولوجيا الكمبيوتر في مساندة الزراعة في العالم الثالث، وقد أقنع مزارعاً محلياً بزراعة محاصيل تجريبية من الكينوا في التربة الصحراوية المرتفعة في وادي سان لويز باستخدام بذور أتى بها غوراد بالطائرة.

ديفيد كوساك هو المحور، وهو الشخص الذي يربط بين المشهدين الأساسيين في إحداث الانطلاقة التي شهدتها الكينوا في أمريكا الشمالية، وهما حركة الإمكانية البشرية، بما اتسمت به من دمج بين التصوف والتشرد وريادة الأعمال، ومؤسسة الاقتصاد الزراعي الإنمائي. ولتبحث عن أمثال ديفيد كوساك ولتتبعهم لترى ماهية التحالفات غير المحتملة التي تدخل في الظاهرة التي عرّفها بأنها عولمة السلع (دون أن يسمّيها بهذا الاسم). ربما قدّم كوساك أيضاً أول مقترح للقيام بعملية تهكير حاسوبية من أجل «استعادة التوازن بين الإنسان والطبيعة» في وقت لانزال فيه ننتج المزيد من الطعام، وذلك من خلال إيصال «المعلومات الجيدة». تضمّن الكتاب الذي حرره وأعده للنشر، وحمل عنوان «المعلومات المناخية الزراعية من أجل التنمية» كما بين في رسومه التوضيحية، صورة بالحبر لشخص يرتدي قلنسوة بيروفيّة يبرز للعيان فوق مشهد الألتيبلانو، ويستقر بين يديه جهاز كمبيوتر ينتمي إلى عقد السبعينيات، وتنبثق من إحدى عينيه أشعة ضوئية. جادل كوساك بأن الثورة الخضراء تعثرت على صخرة محدوديات البذور المهندسة حيوياً عالية الغلة - وهي الابتكار الذي حمل بصمة هذه الثورة - التي كانت تميل إلى تحقيق أداء أقل مقارنة بالأصناف المحلية إذا انحرف الطقس عن الظروف المناخية المعيّنة بدقة والتي بُرمجت هذه البذور للنمو فيها، كما كانت هذه البذور تتطلب أيضاً مستلزمات عالية النوعية من حيث الأسمدة والميكنة، مما يقصر اعتمادها على المزارعين الأثرياء، أو المزارعين الذين لديهم إمكانات جيدة للوصول إلى مصادر الائتمان. ومن أجل إحياء الثورة الخضراء، اقترح كوساك تهكير النظام الغذائي قبل إطلاق مصطلح التهكير، بتنسيق عمليات محاكاة، قائمة على الكمبيوتر، للمناخ والعوامل الأخرى مع إيصال البيانات في الزمن الحقيقي، وذلك من أجل «مساندة عملية صنع القرار وإدارة النظام من جانب صغار المزارعين»(19).

في مقال نشر في العام 1984 في مجلة «إيكولوجيست» تحت عنوان «الكينوا: حبوب شعب الإنكا»، مضى كوساك بمنطق تهكير النظام الغذائي خطوة إلى الأمام. ففي عالم «الاتصالات الفورية ووسائل الإعلام الجماهيري» نجد أن طلب المستهلكين - لتكنولوجيا المعالجة والإنتاج - هو الذي ينبغي أن يتم تحويله من العالم المتقدم إلى العالم النامي(20)، فالسبيل إلى تعزيز زراعة الكينوا بمعرفة صغار المزارعين ليس تصدير المعلومات الفنية، بل تصدير الأذواق، فالمستهلكون الأمريكيون سيحفزون طلب السكان الأصليين على المحاصيل على نحو أكثر اتساقاً مع الظروف البيئية المحلية، التي ازدرتها النخب المحلية المتبنية للحداثة لصالح الأغذية المصنّعة. ولسوق الأغذية الصحية الأمريكية، البالغ حجمها 2.4 مليار دولار (وهو حجمها الذي كانت عليه آنذاك)، دور أساسي تؤديه في مستقبل الكينوا. وفي العام الذي تلاها، شارك كوساك في ندوة دعا إليها مجلس البحوث الوطني، الذي دشن استقصاءً دولياً كاملاً بشأن «محاصيل شعب الإنكا الضائعة»، وهي الكينوا

والكانيوا والقطيفة. وسيشدد التقرير الصادر عن مجلس البحوث الوطني، «الذي يهدف إلى أن يكون أداة للتنمية الاقتصادية»، على الحاجة المتزايدة إلى تكييف إمدادات العالم من الغذاء في ظل حالة اللايقين غير المسبوق فيما يخص المناخ وعلم التربة[21].

عندما تنظر إلى الضجة الإعلامية، التي تحيط بأغذية جبال الأنديز السوبر والمنتجات الخالية من الغلوتين والمحاصيل المتوارثة وغيرها من التسميات المتخصصة، التي تستخدم للترويج للكينوا وأنواعها لقطاع ديموغرافي أوسع، يبدو فعلاً أن الأمر يتعلق إلى حد كبير بالتسويق. كان كوساك محقاً، إذ إن اهتمام المستهلكين سيكون المستلزم الأساسي، ولا شك في أنه كان يعرف ما يفعله عندما روّج للكينوا لأنها «حبة شعب الإنكا الضائعة»، لا لأنها طعام الغذاء الأساسي للفلاحين البوليفيين. وفي يونيو من العام 1984، أجرى دون ماكنلي، زميل كوساك في شركة كينوا كوربوريشن، اختباراً سوقياً في «ألفالفاز»، وهو متجر جديد للأغذية الطبيعية موجود في بولدر، حيث قدم كينوا مطهوة بالبخار بالإضافة إلى بودنغ الكينوا وكعك الكينوا.

في غضون عام واحد، فاق حجم أعمال ألفالفاز 700 رطل في الشهر[22]. وبحلول العام 1988، وصلت مبيعات التجزئة الأمريكية السنوية إلى 750 طناً. والحقيقة إن الزراعة في كولورادوا لم تنجح قط، لكن كينوا كوربوريشن أصبحت شركة منتعشة لاستيراد الكينوا وبيعها بالجملة والتجزئة، لكن دور كوساك تقلص. وفي الأسبوع ذاته، الذي شهد ظهور الكينوا في متجر ألفالفاز، قُتل خارج لاباز.

فوق الألتيبلانو

بوليفيا هي أكبر مُوَرِّد للكينوا في العالم، إذ إنها مسؤولة عن نحو 46% من الإنتاج العالمي، مقارنة بنسبة 42% لبيرو و6% للولايات المتحدة[23]. ويأتي حوالي ثلثيْ الكينوا البوليفية، بما في ذلك الصنف المرموق المسمى «رويـال»، أو «كينوا ريـل»، من مقاطعتي أورورو وبوتوسي الواقعتين في جنوبي الألتيبلانو، وهي هضبة شاسعة تقع على ارتفاع ما بين 3 إلى 4 آلاف متر فوق مستوى سطح البحر، معلقة بين سلسلتيْ الكورديليرا الجبليتين الغربية والشرقية.

كانت طُرق الزراعة التقليدية، التي تتم تحت إشراف «الأيلوس» (مجتمع سكان الأنديز المحلي)، تتبع نظام «الأينوكا» aynuqa، الذي يقوم على الإدارة الجماعية للأراضي، وكانت تحتل فيه الكينوا مكانها جنباً إلى جنب مع زراعة البطاطس وتربية حيوان اللاما، الذي يستفيد السكان من صوفه ولحومه[24]. كانت البطاطس والكينوا تُزرعان بالتناوب على سفوح التلال، حيث كانت التربة الأشد رطوبة أكثر خصوبة منها في الأراضي المنبسطة الرملية. وكان المحصول يُتبع بفترة طويلة من إراحة الأرض تستمر لمدة 4 سنوات على الأقـل. كانت الكينوا تنبت البذور في شهر سبتمبر، وهو بداية فصل الربيع في نصف الكرة الجنوبي. وكانت الحُفر، التي توضع فيها البذور، تصل حتى عمق يبلغ نحو ست بوصات، وذلـك للوصول إلى حيث تحتفظ التربة برطوبتها، ثم تدفن البذور بسباخ اللاما. بعد حصاد المحصول في شهر أبريل، كانوا يُكدسون سنابل البذور المجففة على قطعة من القماش ويضربونها بمطرقة ليخرجوا منها الحبوب، التي كانت عندئذ تخزّن في أكياس من الصوف. وقبل الطهي، كان يتم إخضاع الكينوا لعملية مطولة من إزالة القشور، حيث نجد النساء في بعض المجتمعات يَدُسن بأقدامهن على البذور المحمصة جزئياً، الموضوعة في حوض من الحجر في الساحة، قبل أن يتم تنظيفها وشطفها للتخلص من أغلفة البذور المرة[25].ساعد

تطوير ما في البلد من مناجم قصدير، التي أُمِّمَت بعد ثورة 1952، على خلق سوق نقدية للكينوا، التي تُعرض للبيع في الأسواق، التي تقام أسبوعيّاً في البلدات الصغيرة في جبال الأنديز. حاولت حكومة الحركة الثورية القومية أن تشجع استخدام الكينوا في خبز ينتج على نطاق تجاري، لكن غشاء البذرة المر ظل يقف عقبة أمام التجهيز الصناعي للكينوا. وفي أواخر عقد الستينيات، بدأ الباحثون البوليفيون، المتخصصون في المحاصيل، في تطوير نوعية ذات غشاء رقيق من الكينوا زُرعت بنجاح على ارتفاعات منخفضة بداية من العام 1970، لكن قيمتها الغذائية ستكون أقل كثيراً من سلالات المناطق المرتفعة التي تتميز بغشائها الصلب[26]. كانت جهة التصدير الرئيسة في هذه المرحلة هي بيرو، التي تمثل سوقاً تبلغ ثلاثة أمثال السوق البوليفية. وسينوّه عالم النباتات مارتين كارديناس في كتابه، الذي حمل عنوان «دليل النباتات الاقتصادية في بوليفيا» Manual de plantas económicas de Bolivia إلى مظهر الكينوا البوليفية في أسواق بيرو، بجانب «البيروفيتا، وهي مزيج من دقيق الكينوا ومسحوق السمك يؤكل بإضافة السكر كوجبة إفطار، وبإضافة الملح لصنع الحساء». كان كارديناس متشككاً بشأن مستقبلها، حيث قال: «حتى إذا كانت الكينوا أغنى بالبروتين من عامة الحبوب الأخرى، فإن شروط الزراعة بهدف الإنتاج واسع النطاق لا تنطبق، كما أن مذاقها غير مستساغ بالمرة، مع اعتبار أن المذاق شيء مكتسب»[27].

جاء دخول شركة كوساك وغوراد وماكنلي، المسماة كينوا كوربوريشن، في وقت شهد اضطرابات اجتماعية واسعة الانتشار في بوليفيا، فقد شهدت أواخر عقد السبعينيات قيام احتجاجات ضد دكتاتورية «بانزر»، وهو ما آذن بنهاية التحالف بين الجيش والفلاحين وبدايات صراع وطني مسلح على الألتيبلانو، بالإضافة إلى عمليات إغلاق للطرق العامة وإضرابات عامة عن العمل في المدن. وفي أوائل عقد الثمانينيات، أودى انخفاض أسعار النفط والمعادن بنسبة كبيرة من إيرادات بوليفيا من التصدير، وأدت الانخفاضات، التي شهدتها العملة في قيمتها، إلى ارتفاع حاد في معدلات التضخم وتخفيضات في الأجور الحقيقية. وفي العام 1985، فرضت الحكومة المنتخبة حديثاً بقيادة السبعيني فيكتور باز إستنسورو واحداً من أقوى برامج العلاج بالصدمة، التي شهدتها أمريكا اللاتينية، حيث أُلغي الدعم المالي المقدم للأغذية والوقود، وجُمدت الأجور، وأُوقفت العمليات في المناجم، التي تملكها الدولة، وذلك قبل أن تتم خصخصتها[28]. تفشى الجوع في الأرياف على نطاق واسع. وفي العام 1985، كان ما نسبته 65% من السكان يعيشون في الأرياف، وبحلول العام 2013 انخفض ذلك الرقم إلى 33%، حيث انتقل فلاحو الألتيبلانو وعمال مناجمها إلى العيش في عشوائيات مدينتي إل ألتو وكوشابامبا، أو توجهوا إلى مناطق زراعة الكوكا في أودية شاباريه ومجمعات الصناعات الزراعية في سهول مدينة سانتا كروز، أو سعوا إلى الحصول على فرص عمل غير منتظمة في شيلي والأرجنتين.

في ظل هذه الظروف المضطربة، أتاحت سوق الكينوا الأمريكية الجديدة لفلاحي النجود مصدراً محتملاً للنقد، لكنها سرّعت أيضاً تآكل نظام «الأينوكا»، الذي كان بمنزلة المكبح، الذي بَطَّأ وتيرة تكثيف الزراعة بما يفوق قدرة التربة على تجديد حيويتها ووتيرة تفتت المسؤولية عن الأرض، مما سمح للأيلوس بتنظيم العمل المجتمعي عبر مجموعة أوسع من حيازات الأراضي. كانت سوق التصدير المتضخمة، (شهدت مشتريات كينوا كوربوريشن

ارتفاعاً حاداً من 108 إلى 1500 طن بين عامي 1986 و1997، بالإضافة إلى استيراد الاتحاد الأوروبي كمية أخرى مقدارها 1300 طن)، القوة الدافعة وراء الميكنة المتزايدة لزراعة الكينوا وتوسّعها في الأراضي المنبسطة الرملية، حيث يمكن أن تعمل الجرارات الزراعية والمحاريث الدوارة، في الوقت الذي زادت فيه الزراعة ذات المحصول الواحد مخاطر انتشار الأمراض النباتية والآفات. فحتى على سفوح التلال، قُلصت آنذاك فترات إراحة الأرض الطويلة التي كانت متبعة في ظل نظام «الأينوكا»، وتراجعت تربية حيوان اللاما - وهي عنصر حيوي من عناصر الاقتصاد التقليدي هناك - فَتُركت للنساء العجائز[29].

كان مزارعو الكينوا، إلى حد ما، محميين بفضل التراث البوليفي، المتمثل في التعاونيات التي يملكها المنتجون، وكانت تساعد على تحديد الأسعار. تأسست الجمعية الوطنية لمنتجي الكينوا في العام 1984، لتوحيد مجموعة من التعاونيات المحلية، التي كانت قد خرجت من عباءة عمليات تعبئة الفلاحين في مطلع عقد الثمانينيات، وكانت تستهدف إلغاء دور الوسطاء المستغلين، لكن الجمعية الوطنية لمنتجي الكينوا بدورها سرعان ما كانت تنقل الشروط، التي فرضناها نحن المستوردين، حيث لا نشتري إلا الكينوا «البريميرا»، وهي الصنف ذو البذور الكبيرة البيضاء وبكميات تحابي كبار أصحاب الأراضي. وبداية من العام 1992 تقريبا، بدأنا نصرّ على الحصول على اعتماد للإنتاج العضوي. وبالنسبة لصغار المنتجين، كان يمكن أن تكون تكلفة هذا الاعتماد أعلى من قيمة المحصول، وفي الوقت نفسه أثـارت أنظمة التفتيش الاقتحامية في إطار اعتماد الإنتاج العضوي استياء مزارعي النجود، كما كان نظام الدفع المؤجل، الذي كانت تعمل به التعاونيات - بمعنى عدم تسوية الحسابات مع المزارعين إلا بعد بيع المحصول - أيضاً مصدرا آخر للشكوى. كان وسطاء القطاع الخاص، الذين يجوبون المناطق، التي تزرع الكينوا لايزالون يؤدون دوراً، على الرغم من أنهم كان يعرضون سعراً أقل، حيث كان يمكن مبادلة أكياس الكينوا زنة 10 أرطال مقابل زيت الطعام أو الصابون أو الفواكه أو المعكرونة أو النقد[30]. وبحلول أوائل العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، أشار تقرير بوليفي إلى أن توسيع إنتاج الكينوا «له آثار مدمرة» على بيئة المنطقة الجنوبية من الألتيبلانو، وذلك بسبب الاستغلال الجائر للتربة التي كانت شديدة الهشاشة على نحو لا يتناسب مع الحرث الميكانيكي[31]. كان الإنتاج يشهد ركوداً، وتفاقمت هذه المشكلات بفعل الآفات الزراعية وموجات الجفاف. وتمثل الكينوا الآن ما يزيد على 55% من دخل الأسرة المعيشية في أجزاء من مقاطعتيْ أورورو وبوتوسي، ومع ذلك، فإن مستوى الفقر في الألتيبلانو يبلغ 90%، ووفيات الأطفال لاتزال شديدة الارتفاع، وثلاثة من بين كل أربعة أُسر معيشية يفتقرون إلى الكهرباء. ويقترح الباحثون أن مزارعي الكينوا - على النقيض مما تقوله وسائل الإعلام الغربية - لايزالون يستهلكون نسبة كبيرة من المحصول الذي ينتجونه، كحساء عند تناول الغداء، أو بمزجه بالسكر والماء لصنع مشروب مغذّ يتناول عند الإفطار[32]، لكن في محلات السوبر ماركت في لاباز أو إل ألتو، نجد سعر عبوة الكينوا أغلى أضعافاً من سعر عبوة الأرز.

حل فني

على نحو ما أثبت مشوار كوساك المهني، فقد برز تهكير النظام الغذائي من الظروف ذاتها - وفي الحقيقة من الشبكات الاجتماعية ذاتها - التي برزت منها حركة العودة إلى الأرض وحركة الإمكانات

البشرية[33]. ومن الممكن أن تتصور عمليات تهكير مختلفة لسلسلة قيمة الكينوا، التي لن تمثل مساهمة كبيرة جداً في الخبرة الفنية للمزارعين، كمحاولة لتغيير كيف يتعاطف المستهلكون مع المنتجين. فعلى سبيل المثال، سيفتح مزارعو الكينوا في بوليفيا وبيرو وإكوادور حسابات لدى خدمة تسمح لهم بإدخال إحصاءات حيوية بشأن عائلاتهم ومزارعهم - أين موقعهم وماذا يزرعون؟ وكم أعمار أولادهم؟ - والاحتفاظ بمدونة صغيرة على غرار حساب تويتر تضم ملاحظاتهم اليومية على مدى موسم الزراعة. هذه المدونات الصغيرة يمكن أن تضاف إليها بيانات الطقس المحلي. وسيتم تزويد الأكياس، التي سيرسلون فيها حبوب الكينوا، إلى السوق برمز «بطاقة التعريف بالإشارات الراديوية» (RFID) أو رمز «الاستجابة السريعة (QR)، مما يسمح لشركات تجميع الغلال برصد ومعرفة أي المزارع، التي وردّت دفعة معينة من الحبوب، وتبادل هذه البيانات بشكل محكم تماماً مع المستوردين[34]. سيسمح رقم الدفعة المطبوع على العبوات للمستهلكين بالاطلاع على لمحة بيانات المزارعين، الذين يأكلون الكينوا التي أنتجوها، أو أن يكتبوا إليهم تعليقات، أو أن يتابعوهم على الإنترنت. وأخيراً، فإن التغليف الذكي سيتواصل بشكل مباشر مع جهاز التتبع لعرض لمحات بيانات متتابعة للمزارعين بالحبر الإلكتروني بشكل مباشر على العلبة أو صندوق البيع السائب بالتجزئة[35].

فهل سيساعد هذا على تقريب المسافة الاجتماعية بين المستهلكين والمنتجين، مما يجبر الأمريكيين الشماليين على اتخاذ خطوات، لإزالة آثار تواطؤهم في تدهور الأمن الغذائي في المناطق المنتجة للكينوا؟ ربما، لكنه ربما يحوّل ببساطة شخص المزارع إلى عنصر من عناصر العلامة التجارية، يحوله إلى شيء نراه بالفعل في حالة الفلاح الذي تظهر صورته وهو يمد يده بحبوب البن إلى المستهلك على عبوات ألتر- إيكو. وكما أقر آدم سميث في فجر عهد تجارة السلع بعيدة المدى، فإن التضامن ظاهرة متدرجة، وكلما كانت الروابط الاجتماعية أقوى، كان هناك المزيد من التضامن، لكن المزارعين ربما لا يريدون أن يخضعوا لشيء سيصل إلى نوع من المراقبة. بالإضافة إلى ذلك، وبما أن الكينوا لا تحتاج إلا إلى القليل من الرعاية بين زرعها وحصادها، فإن كثيراً من المزارعين يهاجرون إلى المدن بحثاً عن عمل غير منتظم أثناء فترة نمو المحصول، ومن المحتمل أن يجدهم التتبع الإلكتروني يكنسون الشوارع في سنتياغو دي شيلي، أو ينظفون المكاتب في بوينس أيرس. من بعض الجوانب، هناك أوجه شبه بين أحجية الكينوا و«لعنة الثروات الطبيعية»، التي كثيراً ما يقال إنها تصيب المجتمعات الفقيرة التي تحيا فوق مخزونات غير مستغلة من الوقود الأحفوري أو المعادن الاستراتيجية، كما يمكن أيضاً مقارنتها بتلك المنتجات الوطنية، التي تثمَّن لأسباب غير اقتصادية، وتتمثل قيمتها في الإعانات المالية الضخمة، التي تُمنح لصنّاع الفولاذ ومزارعي القطن الأمريكيين، أو بتدليل الحكومتيْن الفرنسية والبريطانية لصناعة الأسلحة في البلدين، أو البنزين المتاح بأسعار أرخص من الماء في البلدان المنتجة للنفط، مثل العراق وفنزويلا. في بوليفيا، عبّأ السكان أنفسهم مراراً وتكراراً على مر العقود الماضية في محاولات لإنقاذ موارد البلد الطبيعية من الاستغلال الجائر من جانب الشركات الأجنبية متعددة الجنسيات، مثل شركة بي بي أموكو، وشركة ريبسول في حقول الغاز، وشركة إديسون وشركة بكتل اللتين تديران شبكات المياه والصرف الصحي، والشركات الأمريكية التي تقوم بتعدين

الفضة والزنك والقصدير، والشركات اليابانية التي تستخرج الليثيوم من الأحواض الملحية في بوتوسي. توحّدت المنظمات الريفية والحضرية (الأيلوس، وجماعات الأحياء المدينية، وجمعيات تجار السوق، واتحادات مزارعي أوراق الكوكا وعمال المناجم) في حروب المياه والغاز التي جرت في الفترة من العام 2000 إلى 2003، وفي عمليات التعبئة الشعبية، التي جرت في الفترة من مارس إلى يونيو 2005. نجحت الحملات، التي اشتملت على إغلاق الطرق العامة وإضرابات شاملة عن العمل ومظاهرات، في إسقاط ثلاثة رؤساء للبلاد على التوالي[36]. ومع ذلك، فحتى الآن على الأقل، لم يحتشد البوليفيون للدفاع عن الكينوا مثلما احتشدوا للدفاع عن الماء أو الغاز، فعلى الرغم من المكانة المرموقة التي تحظى بها الكينوا، إلا أنها تحتل مركزاً ضئيلاً في الاقتصاد البوليفي، فالزراعة لا تشكل إلا 17% من إجمالي الناتج المحلي، ومن هذه النسبة لا تمثل الكينوا إلا جزءاً ضئيلاً.

جاء انتخاب نقابيّ مزارعي الكوكا السابق إيفو موراليس في العام 2005 كعلامة على رفض الجهود الخارجية، الرامية إلى تقرير مصير الموارد الطبيعية البوليفية، بالإضافة إلى كونه تأكيداً للهوية الأصلية واعتزازاً بها. كانت الحكومات السابقة قد تعرّضت للنقد على خلفية إخفاقها في مساندة الكينوا[37]، فشنت إدارة موراليس حملة في الجمعية العامة للأمم المتحدة، وكانت النتيجة أن أطلقت منظمة الأغذية والزراعة - على حق - على سنة 2013 «السنة الدولية للكينوا». ويتمثل هدفها في «تركيز اهتمام العالم» على الدور، الذي يمكن أن يؤديه التنوع الحيوي للكينوا وقيمتها التغذوية في تعزيز الأمن الغذائي، وفي القضاء على الفقر، بالإضافة إلى «الاعتراف بشعوب الأنديز الأصلية وتقديرها لما قامت به من المحافظة على الكينوا ومراقبتها وحمايتها وصونها كطعام لأجيال الحاضر والمستقبل، مستخدمة في ذلك معارفها الموروثة، وممارساتها المعيشية التقليدية، التي تتناغم تماماً مع أمّنا الأرض وأمّنا الطبيعة»[38]، غير أن الأمر سيحتاج إلى أكثر من مجرد مجاملة خطابية للتصدي للمشكلات التي أسفر عنها التسليع العالمي.

يعيدنا هذا إلى النقطة المحورية، وهي أن العدالة الغذائية مغلولة في أحسن الأحوال، ومحكوم عليها بالفشل في أسوأ الأحوال، وذلك عندما تركز على إمكانية تحقيق الازدهار البشري، التي تمتلكها أطعمة معينة، مع استبعاد الأسلوب الذي يتم به إنتاج هذه الأطعمة وتشاركها. لقيمة الكينوا علاقة بمحتواها من اللبيدات والبروتينات، والحفاظ عليها على هيئة أصناف محلية وليست مستنبتة، ودورها كشعار للجلَد والتحمل، الذي يميز سُبل عيش السكان الأصليين، ولها علاقة أكبر بكثير بالكيفية التي تُستخدم بها لإقامة العلاقات الاجتماعية. إن اتباع استراتيجية تهدف إلى إصلاح النظام الغذائي بإعادة تنظيم الحوافز السوقية، بحيث يرى المزارعون المستقلون زراعة أي شيء ما عدا محصول جذاب غير مسلّع أمراً لا يستحق العناء بالنسبة لهم لن يفيد إلا في خلق عالم نجد فيه أن مَن ليس لهم نصيب في هذه الأنواع من الأغذية هم أكثر عُرضة للتقلب النظامي، وذلك مثلاً عندما تنهار السوق العالمية لمحصولهم التصديري الرئيس، ليس عالماً يتمتع فيه الجميع بمنافع التنوع الوراثي لمحصول معين، بل عالم يعيش فيه بعض الناس في نظام إيكولوجي محكوم لدعم الحياة، فيما نجد أن آخرين هم بمنزلة تروس هذا النظام. إن أكلة العالم المحظوظين يدينون لمن ينتجون غذاء العالم بأكثر من مجرد التأييد بالكلام.

الهوامش

(1) Simon Romero and Sara Shahriari, 'Quinoa's Global Success Creates Quandary at Home', nyt, 19 March 2011; Dan Collyns, 'Quinoa Brings Riches to the Andes', Guardian, 14 January 2013.

(2) Paul Vitello, 'For Passover, Quinoa Is Popular, but Kosher?', nyt, 17 April 2011.

(3) انظر من بين أعمال أخرى كثيرة:

Barbara Kingsolver, with Steven Hopp and Camille Kingsolver, Animal, Vegetable, Miracle, New York 2007; Jonathan Safran Foer, Eating Animals, Boston 2009; Carolyn Steel, Hungry City, London 2009; Raj Patel, Stuffed and Starved, London 2007; Michael Pollan, In Defense of Food, New York 2009.

(4) Rachel Schurman and William Munro, Fighting for the Future of Food: Activists versus Agribusiness in the Struggle over Biotechnology, Minneapolis 2010.

(5) Marion Nestle, Food Politics: How the Food Industry Influences Nutrition and Health, Berkeley 2002; Julie Guthman, Agrarian Dreams: The Paradox of Organic Farming in California, Berkeley 2004, and Weighing In: Obesity, Food Justice and the Limits of Capitalism, Berkeley 2011.

(6) Guthman, Weighing In, pp. 6, 49.

(7) فيما يخص السيادة الغذائية، انظر:

William Schanbacher, The Politics of Food, Santa Barbara, ca 2010. وفيما يخص التوكسينات البيئية، انظر: Linda Nash, Inescapable Ecologies, Berkeley 2007.

(8) انظر المواقع الإلكترونية:

Food+Tech Connect, 'Hacking the Food System Round Up', 8 October 2011, and the Grace Communications Foundation, 'Hack//Meat: Reimagining the Future of Meat', 12 December 2012.

(9) Charles Godfray et al., 'Food Security: The Challenge of Feeding 9 Billion People', Science, vol. 327, no. 5967, 12 February 2010, pp. 812–8; Royal Society, Reaping the Benefits: Science and the Sustainable Intensification of Agriculture, rs Policy Document 11/09, London 2009.

(10) ربما كانت الجمال المستأنسة هي التي أدخلت الكينوا للمرة الأولى إلى المستوطنات البشرية، وذلك على نحو ما يقترح الأنثروبولوجي لورانس كوزنار، الذي كتب يقول: «الحيوانات (من قبل حيوان اللاما وحيوان ألباكا، وفي يومنا هذا المعز) تبحث بشدة عن هذا النبات وتأكله أينما أمكن العثور عليه.. تحمل الحيوانات البذور وتعود بها إلى الحظيرة في فروها وفضلاتها، وتودع البذور في موقع رعوي. ويبدو أن هناك تكافلاً موجوداً بين حيوانات القطعان ونباتات رجل الإوز»: كوزنار، «التكافل بين رجل الإوز وحيوانات القطعان والرعاة في جنوب وسط جبال الأنديز»، Mountain Research and Development, vol. 13, no. 3, August 1993, pp. 257–65.

(11) Juan Ludovico Bertonio, Vocabulario de la lengua aymara, facsimile edn, ed. Julio Platzmann, Leipzig 1879.

(12) Joseph Ewan, 'Plant Resources in Colonial America', Environmental Review, vol. 1, no. 2, 1976, p. 54, fn. 10.

(13) جاء في:

National Research Council, Lost Crops of the Incas: Little-Known Plants of the Andes with Promise for Worldwide Cultivation, Washington, dc 1989.

(14) Hiram Bingham, Inca Land: Explorations in the Highlands of Peru, Cambridge, ma.

(15) Carl Martin, 'Ueber die Eingeborenen von Chiloe' (part 2), Zeitschrift für Ethnologie vol. 9, no. 3, 1877, p. 326.

(16) يقدم لا بار وصفاً عيانياً للاحتفالات الجماعية: «يأكل الجميع ملء ملعقة من اللحم من قصعة عامة يقوم رجل بتمريرها حول الجمع، ويرمز هذا إلى وحدة «الأيلو» أو المجتمع المحلي... تتألف «المائدة» من سلسلة من المنسوجات الصوفية الثقيلة الموضوعة على شكل حرف «إل» الإنجليزي، وفي المنتصف يوجد صفان من حبوب الذرة المطهوة الموضوعة فوق القماش مباشرة، وبين هذيْن الصفيْن توجد كومة من البطاطس المطهوة.. يأكل السكان الأصليون بأيديهم، ومن قصعات فردية صغيرة، ولا يستخدمون في تناول الطعام أي أدوات مائدة أخرى ما عدا ذلك». انظر الصفحات 65-64.

Weston La Barre, The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia, Memoirs of the American Anthropological Association, no. 68, in American Anthropologist, vol. 50, no. 1, Part 2, 1948, pp. 84, 63.

(17) Philip White et al., 'Nutrient Content and Protein Quality of Quinua and Cañihua, Edible Seed Products of the Andes Mountains', Agricultural and Food Chemistry, vol. 3, no. 6, June 1955, pp. 531–4.

(18) Elizabeth Eiselen, 'Quinoa, a Potentially Important Food Crop of the Andes', Journal of Geography, vol. 55, no.7, October 1956, pp. 330–3.

(19) David Cusack, ed., Agroclimate Information for Development: Reviving the Green Revolution, Boulder, co 1982, pp. xiii–xv.

(20) David Cusack, ‘Quinoa: Grain of the Incas’, Ecologist, vol. 14, no. 1, 1984, p. 31.

(21) NRC, Lost Crops of the Incas, p. 4. في عام 1993، سوف تتحدث ورقة بحثية فنية لوكالة ناسا للفضاء بحماس عن إمكانات الكينوا المزروعة بطريقة الزراعة المائية في إطار «نظام دعم الحياة الإيكولوجي المحكوم» لبعثات الفضاء طويلة الأمد، التي تقوم فيها أطقم مركبات الفضاء بزراعة غذائهم بأنفسهم. ولقد كانت تعددية استعمال الكينوا (حيث «يمكن أن تؤكل كحبوب إفطار ساخنة، أو كطبق جانبي ضمن وجبة عشاء أو توضع في الحساء والسلطات وطعام البيلاف والحلويات») هي التي أثارت اهتمام وكالة ناسا، فضلاً عن محتواها المرتفع من الليسين والأحماض الدهنية. انظر: Greg Schlick and David Bubenheim, Quinoa: An Emerging ‘New’ Crop with Potential for celss, nasa Technical Paper 3422, Moffett Field, ca 1993, p. 3.

(22) Rebecca Wood, ‘Tale of a Food Survivor: Quinoa’, East West Journal, April 1985.

(23) Wilfredo Rojas, José Luis Soto and Enrique Carrasco, Study on the Social, Environmental and Economic Impacts of Quinoa Promotion in Bolivia, proinpa Foundation, La Paz 2004, p. 7.

(24) Andrew Ofstehage, ‘The Gift of the Middleman: An Ethnography of Quinoa Trading Networks in Los Lipez of Bolivia’, Master’s Thesis, Wageningen University, 2010, p. 21.

(25) Laura López, Aylen Capparelli and Axel Emil Nielsen, ‘Traditional Post-Harvest Processing to Make Quinoa Grains Apt for Consumption in Northern Lipez’, Journal of Archaeological and Anthropological Science, vol. 3, no. 1, March 2011.

(26) Rojas et al., Impacts of Quinoa Promotion, pp. 6–7.

(27) Martín Cárdenas, Manual de plantas económicas de Bolivia, 2nd edn, La Paz 1989, p. 86.

(28) انظر: James Dunkerley and Rolando Morales, ‘The Crisis in Bolivia’, nlr 1/155, Jan–Feb 1986.

(29) Rojas et al., Impacts of Quinoa Promotion, pp. 43–4; López et al., ‘Traditional Post-Harvest Processing’.

(30) Ofstehage, ‘Gift of the Middleman’, p. 46.

(31) Rojas et al., Impacts of Quinoa Promotion, p. 61.

(32) Ofstehage, ‘Gift of the Middleman’, p. 81.

(33) Fred Turner, From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism, Chicago 2006.

(34) قارن «نظام تتبع معلومات العلاقات للمنتجين»، وهو مشروع تجريبي تنفذه شركة استيراد القهوة «ساستينابل هارفست، انظر: 'Mobile Technology Project', 2011'، وهو متاح على الموقع الإلكتروني للشركة.

(35) تمثل إضافة بيانات التعريف مع التحقق، كما في حال التجارة العادلة، بديلاً للربط المباشر بين المستهلكين والمنتجين، لكن كما أثبت دانيال جافي، فإن إضافة بيانات التعريف يمكنه فعلاً المساعدة على الإبقاء على سلاسل القيمة عديمة الشفافية للمستهلكين. في حالة القهوة، التي تباع في إطار نظام التجارة العادلة، تمكّن كبار دامجي الأنظمة من الاستيلاء على عملية وضع المعايير، وبالتالي أضعفوا أثر إعادة التوزيع لعملية التحقق دون دراية المستهلكين. انظر: Daniel Jaffee, 'Weak Coffee: Certification and Co-Optation in the Fair Trade Movement', Social .Problems, vol. 59, no. 1, February 2012, pp. 94–116

(36) Forrest Hylton and Sinclair Thomson, 'The Chequered Rainbow', nlr 35, Sept–Oct 2005; Amber Wutich, 'The Moral Economy of Water Reexamined: Reciprocity, Water Insecurity and Urban Survival in Cochabamba, Bolivia', Journal of Anthropological Research, vol. 67, no. 1, 2011, pp. 5–26.

(37) Rojas et al., Impacts of Quinoa Promotion, p. 22.

(38) Food and Agriculture Organization website, 'International Year of the Quinoa: iyq–2013'.

هل يمكن أن نحقق ذواتنا؟
حوار مع الفيلسوف ميشيل لكروا *

حوار: جان فرنسوا دروتي

ترجمة: أ. د. الزواوي بغورة **

العنوان الأصلي للمقال:

?Entretien avec Michel Lacroix Les Grands Dossiers des : peut-on vraiment «se realizer»، ونشر في مجلة Sciences Humaines، عدد 35، يونيو - يوليو، أغسطس 2014.

يرى الفيلسوف ميشيل لكروا أن تحقيق الذات أهم من السعادة، وأن إرادة الإنجاز جزء من الطبيعة الإنسانية، رغم أنها تواجه عقبات عديدة.

> تطوير الشخصية يرتبط غالبا بتحقيق الذات، ما معنى «تحقيق الذات»؟

- يعني تحقيق الذات أولاً، أن تدرك أن لديك سعة من الإمكانات. كتب هايدغر يقول: «إنني أمثل وعداً بالإمكانات». بمعنى آخر، إنني أملك القوة، وهذه القوة تتكون من استعدادات ودوافع، ومن قدرات ورغبات. إنني أتشكل مما أقدر عليه وأرغب فيه.

- Jean-Francois Dortier, “Peut-on vraiment se realiser ?” Entretien avec Michel Lacroix, Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, n. 35, juin-juillet-aout 2014. Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* ميشيل لكروا، فيلسوف فرنسي معاصر، تميز بدراسته الأخلاقية. من أهم أعماله: تنمية الشخصية، 2007، وتحقيق الذات، نحو فلسفة للازدهار الشخصي، 2010.

** أ. د. الزواوي بغورة: أستاذ دكتور في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

هل يمكن أن نحقق ذواتنا؟

ويعني تحقيق الذات ثانياً، ألا تبقى تلك القوة في حالة بَوَار وعدم اهتمام. إن هذا المخزون من الإمكانات، الذي أملكه في ذاتي، يجب أن يعمل ويُستعمل ويُستغل.

وبذلك، أدرك نفسي ليس كمجرد مالك للإمكانات، بل قادر أيضاً على ترجمتها إلى أفعال، وأن أنقلها من الحالة الافتراضية إلى الحالة الفعلية الملموسة. وفي عملية تحقيق الذات، توجد قوة تدفع نحو التقدم الشخصي، وجهد للكمال الذاتي. عليّ أن أبذل جهداً، وأعمل كل ما في وسعي، كما تقول العبارة المتداولة.

• هل يعني هذا أن تحقيق الذات ليس بالضبط أن تكون سعيداً؟

- صحيح. تحقيق الذات ينتمي أكثر إلى «الكمال» منه إلى طلب السعادة أو فلسفتها. «إن السعادة تضجرني»، هكذا اعترف جولي في رواية «إيلوييز الجديدة» لجان جاك روسو. إن هذه الجملة تعبر جيداً عن فكرة تحقيق الذات.

لكن الجهد، الذي أبذله من أجل تحقيق ذاتي، لا يتنافى كُلِّياً مع السعادة. إن هذه السعادة تأتي في النهاية كنوع من المكافأة، وعندما أبلغ نهاية حياتي، فإنني أستطيع أن أقول «لقد عملت ما استطعت»، «لقد استعملت قدراتي»، «لقد حققت الأهداف التي سطرتها»، «لقد اتبعت وجهتي»، «لقد كنت وفياً لخطة حياتي التي رسمتها منذ شبابي»، إن النطق بواحدة من هذه الجمل، يعني أنني أعبّر عن فرحي، وسكينتي، وراحتي. أليس هذا الشعور دليلاً على ما نسميه بالسعادة؟

• هل يجب بالضرورة أن «نقوم بالفعل» حتى نحقق ذاتنا؟

- يتم ترجمة الجهد الخاص بتحقيق الذات في «مشروع حياة»، الذي يتطلب الصبر والمثابرة. «إن مشروعي يُشكِّلني»، هكذا كتب جان بول سارتر. إذن، لتحقق ذاتك، يجب أن تحقق شيئاً ما، سواء في الحياة المهنية، أم في مجال الترفيه، أم في ممارسة فنية، أم ممارسة رياضة معينة، أم في مجال الحياة الجماعية، أم في مجال الأعمال التطوعية، أم في الحياة العاطفية والعائلية... إلخ. إن طُرق تحقيق الذات متعددة! فبعضهم يبحث عن الاستثنائي، والخارق للطبيعة، ويطلب المجد، وبعضهم الآخر، على عكس ذلك، يهتم بالحياة اليومية، والعادية، ويحقق ذاته بشكل جيد. إن أساليب تحقيق الذات متنوعة، وهو أمر يدعو إلى السرور والفرح، لأنه كان كذلك، لكن العامل المشترك بين كل هذه الأشكال هو الفعل، فهو أمر ضروري لتحقيق الذات، وكما قال أندريه مالرو: «نحن خلاصة أفعالنا»، أما الحياة التي تكون عبارة عن تأمل، أو استجابة لنزوة عابرة، فلن تكون حياة مكتملة.

• يقول أندريه جيد: «أملك ألف إنسان في ذاتي، ولا أستطيع أن أكون واحداً منها». تحقيق كل الإمكانات يواجهه تحدٍّ أولي وهو اكتشاف ما نرغب فيه بالفعل؟

- نعم، لذلك يكون من المناسب الاكتفاء ببعض الإمكانات، وعدم السعي في تحقيق جميعها. إحدى أخطر المحاولات في تحقيق الذات هي الرغبة في القيام بكل شيء، وعمل كل شيء. تمثل هذه الحالة حلم المراهقة، الذي يجب أن نتخلى عنه لنصبح راشدين، لأنه حلم يؤدي إلى التشتت، والعمل العقيم غير المجدي. يجب تجاوز هذه البطولة التي تقوم بكل شيء. إنني لا أستطيع أن أمارس كل المهن، أو أبرع في كل الفنون، أو أدافع عن كل القضايا، أو أمارس كل أشكال الرياضة، عليّ الاختيار. ووفق سورين كيركغارد، وهو كما نعلم أبو الوجودية، فإن

علينا القيام بنوع من (تعميد الاختيار)[1]، وله الحق في ذلك، لأنه يشكل لحظة مقررة في تشكيل شخصيتنا. يجب أن نعرف كيف نحدد أنفسنا، وكيف نحصر أنفسنا. إن تحقيق الذات لا ينفصل عن تحديد الذات.

● ألم تتقو الرغبة في الكمال وتحتد مع بروز النزعة الفردية الخاصة بمرحلتنا المعاصرة؟

- إن الرغبة في الكمال جزء من طبيعتنا الإنسانية. إنها لا تخضع للزمان، بمعنى ما، لأنها خاصة بالإنسان، الذي يعيش في قلق وتحت تأثير الضغط. إننا لا نكتفي أبداً بما نحن عليه، فنحن كائنات راغبة، وسيكون الإنسان على ما هو عليه وليس ما هو كائن.

لكن يحق لك أن تقول إن الرغبة في تحقيق الذات قد ازدادت مع بداية القرن الثامن عشر، أي في عصر الفردية، وهذا يعود إلى ثلاثة عوامل.

أولاً، ظهور تصور جديد للفرد. حتى القرن الثامن عشر، كانت التصورات الخاصة بالإله والخلاص، والنظام الميتافيزيقي، أو الكوني، تُشكِّل أفقاً لا يمكن تجاوزه بالنسبة لتطور الشخصية الإنسانية. لننظر في أهمية تلك التصورات بالنسبة للمسيحيين الذين يقومون بتقليد المسيح خلال قرون عديدة.

في القرن الثامن عشر، بدأ الإنسان ينعتق ويتحرر من هذه النماذج المتعالية والميتافيزيقية، وتعلَّم كيف يركز على نفسه، فماذا اكتشف؟ قدرته وطاقته، بمعنى مجموع المنابع والرغبات والآمال والقدرات والدوافع الخاصة به. إن علم النفس العلمي، الذي ظهر في القرن التاسع عشر، قد عمل على دراسة هذه القوة، واهتم كثيراً بالاستعدادات على حساب الدوافع، وهو ما يمكن اعتباره بمنزلة نقد يوجه لهذا العلم الجديد.

ومنذ ذلك الحين، عملت الفلسفة الحديثة على مفهوم تحقيق الذات باسم الاستقلال الذاتي، وهو مفهوم صاغه كانط وجان جاك روسو. بالنسبة للإنسان الحديث، فإن الأمر يتطلب تحقيق قدراته بطريقة مستقلة، ومن دون العودة إلى توجهات ميتافيزيقية مسبقة أياً كانت. إن التحقيق هو تحقيق للذات بواسطة الذات، أي أنه تحقيق ذاتي.

والعامل الثاني، الذي أسهم في مصير هذه التصورات هو إلغاء قوانين النظام القديم. في السابق، يولد الإنسان إما فلاحاً أو نبيلاً، ويبقى طوال حياته رهين وأسير مولده، لكن مع بيان حقوق الإنسان والمواطن في العام 1789، أصبح كل شيء ممكناً بالنسبة لأي شخص. ومن هذه الوجهة، كانت الثورة محررة للطاقات والطموحات. لقد أصبح كل واحد يعمل من أجل النجاح في السياسة، أو الصناعة، أو الفن، أو الأدب، أو العلوم... إلخ. إن فكرة «النجاح الاجتماعي» بدأت في هذه المرحلة. وهو الشكل الذي أخذته، بالنسبة لكثير من الأفراد، عملية تحقيق الذات. يشهد على ذلك جليان سورال بطل رواية «الأحمر والأسود»، الذي كان ابناً لأحد الحِرَفيين، وكانت تحكمه رغبة جامحة في صعود السُلم الاجتماعي.

لقد انفجرت عملية الترقية الاجتماعية بواسطة الثورة الفرنسية، التي سمحت لكثير من الشخصيات أن تعتلي مسرح التاريخ: لويس باستور، وريتشارد فاغنر، وجورج بيرون... إلخ. نكتفي بهذه الأسماء التي تشكل «نموذجاً في تحقيق الذات» لسنوات عديدة. إن هذه الوجوه الرمزية طبعت الرأي العام، خصوصاً بالنسبة للحركات الشبابية.

● وما العامل الثالث؟

- التأثير الذي مارسته الفلسفة والأدب، الذي ظهر في الغرب خلال القرنين الأخيرين، فإذا نظرنا إلى هذه

الفلسفة أو هذا الأدب، فإننا نجدهما عبارة عن منجم من التأملات، والاقتراحات، والشهادات، والتجارب التي تحاول أن تفهم وتتعمق في عملية تحقيق الذات. فمن هيغل إلى سارتر، ومن كيركغارد إلى إيمانويل مونييه، لم يتوقف الفلاسفة عن مساءلة عملية «الكمال الإنساني»، و«تحقيق الفضائل الإنسانية». مثلاً، دعا الفيلسوف الفوضوي ماكس ستينر إلى فكرة أن الإنسان قادر على تحقيق كل طاقته الإنسانية، واعتبر ماركس أن الاشتراكية بمنزلة الثورة الدائمة التي تسمح بتحرير القوى النائمة فينا. وفي الجانب الآخر، طور الرومانسيون بعض موضوعاتهم الأثيرة حول الفرد. هذا ما نقرأه عند ستندال من حب مفرط للذات، وكذلك عند غوته في كتابه «سنوات تعلم ويليام ميستر»، و«عبادة الذات» عند موريس بارس، وبحث أندريه جيد في «الطعام الأرضي»، وكلها تعد أجوبة عن السؤال: كيف نزدهر، وكيف ننمي إنسانيتنا؟

وفي كتابي[2]، أردت أن أبين هذا الثراء الثقافي. ولقد تركت جانباً ذلك النوع من الاستشراق، الذي يعتني بحركة تطوير الشخصية، لكنني لا أقول «إن الشرق لم يقدم شيئاً». هذا أمر لا يصدق، لأنه علينا أن ننظر في إسهام البوذية، واليوغا، والطاوية. إن ما أريد قوله هو: «يجب ألا تُنسينا الثروة الشرقية الثروة الغربية. لدينا نحن أيضاً كنوزنا الثقافية التي تسمح لنا بتحقيق ذاتنا».

• إذا كانت الحداثة تُمجِّد تحقيق الذات، فإن الواقع لم يكن في مستوى طموحاتنا، أليس كذلك؟

- نعم، لأن الطريق المؤدية إلى تحقيق الذات تتخللها عقبات وعوائق. بعضها ظاهري وناتج عن إكراه خارجي، وبعضها الآخر باطني يكمن داخل الذات. ترتبط العوائق الخارجية بالمجتمع، وبالوسط العائلي الذي لا يسمح للشباب أن يحققوا طاقاتهم. فاليوم مثلاً، نتحدث عن الإكراهات التي تثقل عالم العمل، وتقلص من إمكانات الكمال الشخصي وتقللها. ويحضرني الآن ذلك المشهد المؤثر، الذي وصفه أنطوان دو سانت إكسبيري في روايته «أرض الرجال»، وفيها نقرأ مشهداً يَصف القطار الذي يحمل العمال إلى بولونيا، وعندما يلتفت الروائي إلى جانب من الركاب يتقاطع نظره مع نظرة مشعة وثاقبة لطفل ذكي، بحيث لم يتردد في وصفها بجملة رائعة: إنها وعد بالحياة. لكن عندما نظر إلى حالة والديه الفقيرة والبائسة، وإلى عدم اهتمامهما بابنهم، كتب الروائي العبارات الآتية: «إن هذا الطفل قد انطلق بشكل سيئ. وقد لا تكون له الوسائل الكافية لتنمية قدراته، ومن الممكن أن تذهب حياته سدى» (إننا نغتال موزار)!

• وما العوائق الباطنية؟

- بعضها نفسي ومرضي، كالعُصاب والاكتئاب، الذي يستهلك طاقة الأفراد ويحرمهم من الإنجاز. وهنالك أيضاً عوائق تتكون من «الأفكار المحدودة». بعض الأفراد ينتابهم الخوف، والخجل، والخشية من الإخفاق، وتنقصهم الثقة بالنفس. تضاف إليها، في بعض الأحيان، أفكار سلبية تفسد الرغبة نفسها، وهو ما يؤدي إلى كبت الطموح، وإلى نوع من التخلي الإرادي (لقد فات الأوان للقيام بذلك). إن هذه الجملة تعبر عن كل ما هو محتوم، وبالتالي تمنع تحقيق الذات.

وعلى العكس، يمكن تحقيق الذات أن يخالطه الشعور بالعظمة الزائدة، وهو ما نسميه بالتقدير السيئ. الرغبة في المجد، البحث عن التفوق يمكن أن يؤدي إلى الإخفاق. وكذلك فكرة «تجاوز الذات»، التي يرمز إليها بفكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه. إنني أعترف بتوجسي من هذه النزعة الأرستقراطية، وأعترض على هذه الرومانسية في تحقيق الذات التي تهدف إلى الاستثنائي، والعبقري، والبطولي، والخارق. لماذا؟ لأننا نستطيع أن نحقق ذواتنا بطريقة متواضعة في الحياة اليومية والعادية، فلا حاجة

للقيام بأشياء خارقة لتحقيق الذات. وهناك عائق آخر يحول دون تحقيق الذات وهو الأنا الواحدية [3]، التي تُكابر وتُعلن: «سأقوم بهذا العمل وحدي»، في حين أن تحقيق الذات يتم، سواء شئنا أم أبينا، من خلال العلاقة مع الآخر. إن تحقيق الذات يقوم على الصداقة، والحب، والحنين، والثقة بالآخرين.

في بداية رواية «البؤساء» لفيكتور هوغو، يوجد مقطع رائع يعبر عن رجوع جون فالجو من سجن الأشغال الشاقة بسبب فاعل خير. وكان يجب على أحدهم أن يؤمن بفالجو حتى يصبح هذا البطل شخصاً آخر. كل رواية فيكتور هوغو هي بالأساس سرد للتحول الشخصي، الذي يتم من خلال فعل سحري يكون في صورة صداقة أو ثقة.

وأخيراً، هناك مطب آخر وهو النشاط الزائد، والعمل من دون حدود. ومما لا شك فيه أن الفعل ضروري لتحقيق الذات، لكن يجب الانتباه والحذر من الولع بالفعل!

● هل توجد طريقة خاصة بالنساء في تحقيق ذواتهن؟

- من الممكن أن نقول ذلك. أعتقد أن النساء ينفردن بشكل أفضل مقارنة بالرجال فيما يتعلق بالغواية بتحديد تحقيق الذات في النجاح المالي، والاعتراف الاجتماعي، ويتخلين بسهولة عن وهم العظمة، ولا تتملكهن كثيراً الشهرة، والتفوق، والقوة. ويعرفن بالغريزة أن فعلنا لا يحتاج إلى أن يكون استثنائياً حتى يكون ثرياً، وأن الأمر لا يحتاج إلى القيام بأعمال خارقة حتى نحقق ذواتنا. وأخيراً، فإن النساء يدركن بشكل عفوي أن تحقيق الذات يتم مع الآخر، وبالحب، والحنان، والحياة العائلية، والصداقة، والحياة الاجتماعية.

● ما النصيحة التي تقدمها لشاب يرغب في تحقيق ذاته؟

- سأقول له إن تحقيق ذاتك يتكون من عاملين أساسيين، الأول متعلق باستعداداتك، وكفاءاتك، وقدراتك، والآخر يتصل برغباتك. إن هذين العاملين ليس لهما القوة نفسها، وليس لهما الأهمية نفسها. إن العامل الثاني الخاص بالرغبة، والطموح، والإقبال، هو المهم، وهو الذي يجب أن يحسب له حسابه. إذن، يجب أن يتوقف عن التساؤل بقلق إن كان يستطيع أو لا يستطيع، وإن كانت له قدرات أم لا. عليه أن يسأل أكثر إذا كان يرغب في هذا أم لا، فعلى الشاب أن يستمع أكثر لرغباته. هذا هو المهم.

الهوامش

(1) التعميد طقس من الطقوس المسيحية، الذي يتم بالغطس في الماء، والقصد منه الدخول في الديانة أو التطهر من الخطيئة وإحداث النعمة وتحقيق الخلاص.

(2) المقصود كتابه: «تحقيق الذات، نحو فلسفة لازدهار الشخصي».

(3) الواحدية، اتجاه فلسفي يرد جميع الأشياء إلى مبدأ واحد، سواء أكان ذلك من ناحية الجوهر، أم من ناحية القوانين المنطقية، أو الطبيعة. ويقابله الاتجاه الثنائي والتعددي.



المدرسة: نعم للسعادة المفيدة

بقلم: فرانسوا ديبي*
ترجمة: أ. د. الزواوي بغورة **

العنوان الأصلي للمقال:
École : oui au Bonheur... utile، ونشر في مجلة Les Grands Dossiers des Sciences Humaines، عدد 35 يونيو - يوليو - أغسطس 2014.

لا تهتم المدرسة الفرنسية في نظر عالِم الاجتماع الفرنسي فرانسوا ديبي، بالسعادة باعتبارها خيراً في ذاته، بل لأن التلميذ السعيد يتعلم بشكل أفضل وأحسن.

لم تكن السعادة المدرسية في السابق مركز اهتمام البرنامج المدرسي، القائم على صرامة الاختصاص والتعلم. لقد كان المطلوب من المدرسة أن تربي، وأن تجعل التلميذ اجتماعياً، وأن تضبطه. ولاتزال التقارير المحافظة مرتبطة بهذا التصور، وذلك عندما تدين التربية النشطة وتتحسّر لتراجع سُلطة المعارف والمعلمين. إن هذا النموذج الحاد والتسلطي لم يَعُد مجدياً في عصرنا، لأن مسألة السعادة المدرسية قد فرضت نفسها وغيرت من طبيعة تصورنا للتعلم.

- Francois Dubet, "Ecole : oui au bonheur… utile", Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, n. 35, juin-juillet-aout 2014.Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* فرانسوا ديبي، عالم اجتماع فرنسي معاصر، له دراسات قيِّمة في مجال التعليم من أهمها: في المدرسة، سوسيولوجيا التجربة المدرسية، 1998، والنفاق المدرسي، من أجل زميل ديموقراطي، 2000، والمتعة في التعلم، 2014م.

** أ. د. الزواوي بغورة: أستاذ دكتور في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

المدرسة: نعم للسعادة المفيدة

حجم الشقاء

توجَد لدينا علاقة مختلفة عن فكرة السعادة بوصفها حقاً لكل فرد في الازدهــار هنا، والآن في العائلة والعمل والمدرسة. والطفل والمراهق بوصفهما كائنات ذاتية وفردية يجب ألا يَضيعا وراء صفة التلميذ. إنَّ هذا المطلب الخاص بالسعادة يُكتسب من القوة بحيث إنَّه أدخل تغييراً عميقاً على مفهومنا للمدرسة. عندما نفتح أبواب المدارس العامة، فإننا نواجه بالحجم الكبير للتلاميذ غير السعداء في مدارسهم. هناك معاناة مدرسية بسبب الضغط، والشعور الملازم بالإخفاق وألا يكون التلميذ في المستوى المطلوب الذي ينتظره منه المعلم والعائلة، بحيث لا يمكن النظر إليه على أنه مجرد إخفاق، وإنما تصبح مشكلة اجتماعية، لذلك يعاني المعلمون أكثر من التلاميذ من هذه الحالة.

إن مسألة السعادة المدرسية قد أعيدت صياغتها من خلال ضعف (المستوى)، وتَــرَدِّي التعليم، والصعوبة في تشكيل نظام مَدْرَسِي مرغوب فيه. وإن لم يتم النظر في السعادة بوصفها مطلباً شرعياً، فإن غيابها قد أصبح مشكلة كبرى. إنَّ أعداداً كبيرة من التلاميذ لا تُقْبِلَ طوعياً على جمال ولا على سلطة الثقافة المدرسية. ويتم إفراغ التعليم من معناه، كما يتم اختزاله إلى مجرد سند في الانتقاء. على المعلم أن يهتم بدوافع تلاميذه، ونشاطهم، وتعبئتهم الذاتية في عملية التعليم، شاء ذلك أم أبى، وإذا أردنا أن يُقْبل التلاميذ على البرامج المدرسية فإنه يجب علينا النظر إلى السعادة المدرسية باعتبارها ضرورة تربوية.

وتصبح المشكلة حادة عندما ننظر إلى أن الأمر يتعلق بالصغار والمراهقين، الذين لا ينتمون إلى النمط القديم، مما نسميه بالانحراف المقبول أو المسموح به. وتُبين الأبحاث الميدانية أن التلاميذ الذين يحبون الذهاب إلى المدرسة أن ما يحبونه بالفعل ليس المدرسة في ذاتها، إنما الحياة الشبابية التي يقضونها فيما بينهم، التي تنفلت من الرقابة المدرسية. والأدهــى من ذلـك، فإن هذه الحياة الشبابية تكون مصدراً لمعاناتهم، وذلك لما تتضمنه من تجاوزات، واعتداءات، وعنف أصم. وحتى عندما يتعلق الأمر بالتعلم فقط، فلا يمكن للمدَرسة ألا تهتم بالسعادة المدرسية، ليس لأنَّ السعادة أفضل من الشقاء، بل لأن شروط الحياة المدرسية تبعدنا عن النموذج التقليدي للسعادة بوصفها مكافأة يستحقها بعض التلاميذ.

في سياسة السعادة

تُطرح السعادة المدرسية اليوم بوصفها مسألة عملية تتمثل في بناء حياة طيبة وجو مناسب للتعليم والسلم المدرسي. ولا يَعود الأمر في ذلك إلى أن (الحق) في السعادة قد أصبح مطلباً في كل مجالات المجتمع، ولا يمكن للمَدرسة أن تعمل من دون حد أدنى من السعادة والمتعة، لذا فإننا مطالبون بجعل السعادة بُعداً مفيداً للحياة المدرسية. يجب أن يكون التلاميذ سعداء كي يتعلموا بشكل أفضل. هناك توجه كبير في فرنسا للتمييز بين المجالات والأوقـات والمهن الموجهة نحو هذه السعادة، مع الحفاظ على الأشكال التقليدية للأقسام والتعليم والتقييم. وعلى هذا الأساس، نرى نوعاً من مضاعفة وتعدد الإجراءات والأنشطة قبل المـدرسـة، والموجهة نحو الحياة الجماعية ومنها الاهتمام بتعابير التلاميذ وأذواقهم ورغباتهم وعلاقاتهم. وتمثل هذه السياسة الخاصة بإخراج الأنشطة من المدرسة والأقسام رافداً أساسياً من روافد التعليم السعيد. لذلك، نستطيع القول إن المؤسسة التعليمية المعاصرة تتكون من نواة

هي الأقسام، والدروس، والأساتذة، وكذلك من هذه (الأقمار التربوية) والاجتماعية السابقة عن المدرسة.

ويهتم الأنموذج الفرنسي جزئياً بالسعادة المدرسية، وذلك بحُكم التحولات التي يعرفها المجتمع. يجب أن يكون هناك حد أدنى من الحياة السعيدة لنتعلم بشكل أفضل ونعيش مرتاحين. إن السعادة في المدرسة مِثل التي في المصنع، مفيدة من أجل الإنتاج، وهذا يعني أننا لا نزال بعيدين عن النظر إلى السعادة المدرسية على أنها خير في ذاته، وأن نفصلها عن الأهداف الخاصة بالكفاءة والإنصاف. إن سعادة التلاميذ وقدرتهم على التواصل والعمل مع الآخرين والمشاركة في الحياة الجماعية والثقة بالنفس هي قيم مطلوبة لذاتها.

بالتأكيد، لا وجود لما هو خطر ويثير السخرية في الوقت نفسه من إقرار مادة السعادة في برنامج المدرسة، لأن السعادة تجربة خاصة وليست واجباً اجتماعياً. وإن كُلَّ عمل يهدف إلى تأسيس مدرسة مُستقبِلة ومرحِّبة ومهتمة بنوعية حياة التلاميذ والمعلمين وأولياء أمورهم لا يمكن أن يختزل قيمة التلميذ في عملية تصنيفه إلى فئة معينة، بل عليه أن يدفع بالمدرسة إلى تشجيع الذكاء أكثر من الاهتمام بالإخضاع. وستكون هذه المدرسة دار ضيافة مناسبة للمجتمع الذي هو في أمس الحاجة إلى أن يثق في نفسه، مثلما يجب عليه أن يثق في غيره. وفي هذه النقطة، فإن أنموذج مدرستنا الفرنسية ليس الأفضل.

الإجازة رغبة ملحة

بقلم: بيير بريي*
ترجمة: أ. د. الزواوي بغورة**

العنوان الأصلي للمقال:
Les vacances, plaisir exige ونُشر في Les Grands Dossiers des Sciences Humaines - عدد 35 يونيو - يوليو - أغسطس 2014 .

تمثل الإجازة/ العطلة نوعاً من التحرر، ومع ذلك يجب الانتباه إلى أنها تتضمن دائماً بعض المعايير الاجتماعية، وهذا يعني أنها سعادة مشفرة.

- Pierre Peier, "Les vacances, plaisir exige", Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, n. 35, juin-juillet-aout 2014.Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* بيير بريي، عالم اجتماع فرنسي متخصص في علم الاجتماع التربوي، من بين أعماله: الإجازة الشعبية، صور، ممارسات، وذكريات، 2000.

** أ. د. الزواوي بغورة: أستاذ دكتور في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

الإجازة، خصوصاً السفر، تمثل نوعاً من السعادة المفضلة، بالإضافة طبعاً إلى العائلة والبيت. ويشهد على الرغبة في الإجازة الآمال المعقودة عليها، ودور الإعلام في تقديمها، وما توحي به الصور بأن يعيش الإنسان هناك. لقد أصبحت الإجازة صورة معاصرة للسعادة. ولا تكمن هذه السعادة فيما تعد به من آفاق جديدة، بما أن «الوعد بالسعادة يعد نوعاً من السعادة»(1)، وإنما في الاعتقاد بأن الأيام الجميلة قادمة، وأنها في انتظارنا، وأن الرحلات، التي سنقوم بها ذات يوم، ستشكل نوعاً من الانفلات من الحياة اليومية. إنها تشبه وصف رولان بارط للأساطير من حيث إنها تشكل نوعاً من «الابتعاد عن الواقع».

تعد الإجازة نوعاً من الدعوة إلى السفر، كما أن الرحلة تفتح نافذة جديدة في حياتنا، وترسم، من خلال اختياراتنا، آفاقاً مؤقتة، وبدائل للحياة العادية التي نعيشها يومياً. وبهذا المعنى، تقوم الإجازة بدور المقاومة لإكراهات وضغوط الحياة اليومية، وتسمح للإنسان بأن يمتلك مصيره.

في قواعد السير الحسن

بعد انتظار طويل، وحسابات دقيقة، تصبح الإجـازة نوعاً من المكافأة التي نستحقها (إننا نستحقها بالفعل)، لكنها لا تمثل فقط الانطلاق والإقلاع، وإن كان ذلك يمثل الشرط الأولي للقطع مع العادي واليومي، لكنها التزام بضرورة إنجاحها. وإذا كان المسافر يتحرر من العمل، ومن بعض الواجبات والمهام، فلا يعني ذلك أنه سيتحرر من كل الالتزامات الاجتماعية، إنما سيخضع لبعض الأدوار الجديدة، ومنها على سبيل المثال (إظهار قدر من الاسترخاء، وحسن تصرفه، والإقبال على الآخر...)، كما يجب عليه أن يَتَّبِعَ قواعد السير الحسن، ويساهم في تقوية سعادة الجميع. وعليه، فإن بعض الاختراقات، التي ستحدث، سيفرض عليها الامتثال إلى «نظام الإجـازة». مثلاً، عندما يتم التجاوز في الاحتفال، أو الحديث عن العمل بكثرة، أو التعبير عن الهموم، وهذا يعني وجوب التوقف عن سرد ذلك العالم الذي يفترض أن الإجازة قد تركته. من هنا، يعد النسيان شرطاً أساسياً لتحقيق السعادة في الإجازة، سواءً اتخذ شكل الاستراحة الفردية، أو المشاركة في عمل جماعي مكثف ودائم. وعليه، فإن السعادة بهذا المعنى، تتشكل من لحظات متقطعة، بعضهم يحققها في العالم الخارجي، وبعضهم الآخر في العلاقات الاجتماعية المتمثلة في الألعاب، على سبيل المثال، وإحياء بعض المناسبات. وبعيداً عن الانطواء على الذات والمُتع الأنانية، فإن أوقات الإجازة تعد تعبيراً عن الدعوة إلى الدخول في العلاقة مع الآخر، وتأسيس نوع من التجمع المؤقت(2).

لا تشكل الانطباعات عن الإجـازة صوراً عابرة شبيهة بحياتنا اليومية الرتيبة، لكنها تعبّر في بعض الأحيان عن لحظات أساسية في حياتنا، كما أنها تؤكد أننا نعيش بالفعل، كما أنها تمثل فرصة كبيرة بالنسبة لنا للاستمتاع بحياتنا، لذا نعمل على تسجيلها بالصور، والأفلام، والمذكرات، وبمختلف الأشياء التي نقتنيها والتي تشكل في مجموعها وسيلة لتثبيت تلك الأوقات السعيدة(3). وبهذا المعنى، فإن الإجازة تبدو وكأنها مسكونة بواجب الذاكرة، حيث نهتم طوال الإجازة بحفظ وتنظيم وترتيب تلك الذكريات، وهو ما يعني أن على الإجازة أن تسهم في ترسيخ ذكرياتنا المشتركة، وتخليد تلك المشاهد الرائعة، وكتابة تاريخ سعيد للفرد والجماعة. إنها تمثل مجالاً مناسباً لتخليد الذكريات التي سترتبط بها العائلة لاحقاً.

لكن إذا كانت السعادة من خلال الإجازة تظهر في مغادرة الكثيرين لمكان إقامتهم،

والـذهـاب إلى جهات عديدة لقضاء أوقـات سعيدة، فإن ما يلاحظ في السنوات الأخيرة هو تراجع نسبة المسافرين في الإجازة، والسبب في ذلك يعود إلى التفاوت الاجتماعي، الذي أصبح يضمر نوعاً من الشعور بالإقصاء، ويشير إلى حرمان بعض الأفراد والعائلات من هذه السعادة. وإذا كان هذا الجانب يطرح مسائل اقتصادية وسياسية وأخلاقية، فإن ما يجب التأكيد عليه هو أن السعادة، التي تظهر في الإجازة ترتبط من دون شك بالتجربة التي نعيشها في تلك الإجـازة، وبالذكريات التي نحملها معها، لذا، فإن الإجازة تحمل قيمة مشتركة باعتبارها مجالاً للسعادة، لكن التشديد عليها قد حولها في نظر بعض الباحثين إلى نوع من أيديولوجيا السعادة، وهي بذلك ليست أكثر «من أيديولوجيا الإنسان الحديث التي تتضمن الكثير من الأوهام»[4].



الهوامش

(1) Marcel Conche, <<Le bonheur comme fait: bonheur de surface et bonheur philosophique>>, in Roger-Pol Droit (dir.),Ou le bonheur? Le Monde éditions, 1994.

(2) Pierre Perier, Vacance populaire. Images, pratiques et mémoire, Pur, 2000.

(3) Pierre Perier, << La mémoire des familles populaire. Effets biographiques de la perspective et des souvenirs de vacances>>, in, Cahiers internationaux de sociologie, N115, 2003/2.

(4) Edgar Morin, L›Esprit du temps, Armand Colin, 2008.

العائلة قيمة مؤكدة
حوار مع عالِم النفس جاك لوكنت *

حوار: جان- فرانسوا مارميو
ترجمة: أ. د. الزواوي بغورة **

العنوان الأصلي للمقال:
La Famille ,une valeur sure ونُشر في Les Grands Dossiers des Sciences Humaines Entretien aveg jacques Lecomte
- عدد 35: يونيو - يوليو - أغسطس 2014.

لا يختار الإنسان العائلة التي يُولد فيها، بل يختار العائلة التي يؤسسها، لأنها تُشكِّل مصدر سعادته الأولى.

< هل علم النفس الايجابي يؤكد ما يذهب إليه الحس العام وهو أن العلاقات العائلية الطَيبة والصداقة من المصادر الرئيسة للسعادة؟

- بالفعل. إن الدراسات، التي أُنجزَت في هذا الموضوع تبين أنه مهما كان العمر أو الجنس أو الثقافة أو المحيط الاجتماعي والاقتصادي، فإن الحب والصداقة والأبوة هي التي تأتي في المقدمة بوصفها مصدراً للسعادة. إن المعنى، الذي نعطيه لحياتنا، يتوقف على ثلاثة أبعاد: العلاقات بين الأشخاص (ويُشار إليها بصورة القلب)، والقناعات والقيم (ويُشار إليها بصورة الرأس)، والفعل، أي ما نحب القيام به (ويُشار إليه بصورة اليد). يحتل القلب المرتبة الأولى في جميع الأبحاث، وذلك من سن السابعة إلى سن السابعة والسبعين. ومن الناحية الإحصائية، فإن الزوجين اللذين يتمتعان بالاستقرار يحتلاّن المرتبة الأولى. ربما يَعود ذلك إلى أن الزوجين قد برهنا عن سعادتهما من خلال المدة الزمنية.

- Jean-Francois Marmion, “La famille, une valeur sure” Entretien avec Jacques Lecomte, Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, n. 35, juin-juillet-aout 2014. Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* جاك لوكنت، عالم نفس فرنسي متخصص في علم النفس الإيجابي، ورئيس شرفي للجمعية الفرنسية والفرانكفونية لعلم النفس الإيجابي. من أهم أعماله: إكسير السعادة، 2010م.

** أ. د. الزواوي بغورة: أستاذ دكتور في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

< هنا يُطرح السؤال: ما الشيء الذي يجعل الزواج يدوم؟

- أشياء بسيطة في الغالب. مثلاً، قبل أن يفترق الأزواج صباحاً يشدون أيديهم بعضها ببعض، ويخبرون بعضهم بعضاً عما سينجزونه خلال النهار، أو أنهم يخصصون ساعتين في الأسبوع للحديث عن علاقتهم. جون غوتمان، الذي دَرَسَ الزواج الدائم خلال سنوات عديدة، يؤكد أن أحاديث الأزواج ليست خارقة للعادة، ولا يُمكنُ لها أن تحصل على جائزة الأوسكار! فالعبارات، التي يتبادلونها، عادية، لكنها تحمل سمة الاستماع والإحساس. وفي هذا السياق، وَضَعَ عالم النفس المعرفي الأمريكي روبرت ستارنبرغ نظرية تُعرف بالنظرية الثلاثية تتكون من: الحب والالتزام والحميمية. ومن جانب آخر، فإن هؤلاء الأزواج يمتلكون ما نسمِّيه بـ (الوهم الرومانسي الإيجابي). هذا ما نكتشفه عندما نسأل أحد الزوجين عن الآخر، أو عندما نطلب من أصدقائهم أن يصفوهم. والمهم في علاقة الزوجين، ومن دون الدخول في الصراع، الذي تطرحه نظرية الجنوسة، هو أن كل واحد منهما، أي الرجل والمرأة، يعترف باختلافه عن الآخر. فمثلاً، في العائلة التي تفقد طفلاً نجد الرجل يُركِّز أكثر على عمله، في حين أن المرأة تحتاج إلى الكلام أكثر.

< إحصائياً نحن سعداء مع أزواجنا أكثر من سعادتنا مع إخوتنا؟

- عموماً، إننا نتحدث عن الأخوّة في مرحلة المراهقة، في حين أن العلاقة الزوجية تعد عاملاً رئيساً للحياة السعيدة، ثم إن إخواننا وأخواتنا سيبقون دائماً إخواننا أو أخواتنا، في حين أن العلاقة الزوجية إذا تعرَّضَت إلى المشكلات، فإنه يمكن أن تنقطع، ويمكن للشخص أن يصبح سعيداً مع شخص آخر. إنه الشعار المعروف: لا نختار عائلتنا الأولى.. وإجمالاً فإننا سعداء مع العائلة التي نؤسسها بما أنها من اختيارنا مع إمكانية إعادة النظر فيها.

< هل إنجاب الأطفال يجعل الزواج سعيداً بشكلٍ مؤكَّد؟

- نطرح الآن ما نسميه بمفارقات الأبوة. عندما نطلب من الناس إذا كان إنجاب الأطفال يجعلهم سعداء، فإنهم يرُدُّون بشكل إيجابي، لكن الدراسات تتعارض حول مُختَلَف مستويات السعادة وتُقَدِّم نتائج مدهشة. الأشخاص السعداء هم المتزوجون، لكن من دون أطفال، ثم يأتي في المرتبة الثانية المتزوجون، الذين لديهم أطفال في مقابل غير المتزوجين الذين لم يختاروا العزوبية. ما الذي نستنتجه من هذا؟ يَمنَح الأطفال الحياة معنى بلا شك، لكنهم يجعلون الحياة اليومية صعبة، ثم إن رضا الزوجين يظهر من جديد عندما يكبر الأطفال ويغادرون العائلة. يعاني بعض الآباء من الفراغ، لكن الأغلبية تعاني قليلاً، ويعترفون بأنهم قد نجحوا في تربية أبنائهم. ففي النهاية، نعم، نحن سعداء مع الأطفال، لكن ليس بالطريقة نفسها.

< هل المساعدة الاجتماعية تحتاج إلى معالج نفسي؟

- إنني أخاطر بخلق خصوم! لنقل ذلك بشكل مغاير. إن الانهيار العصبي والعزلة يحتاجان إلى المساعدة الاجتماعية النوعية لأن ثبت أن لهما أثرا أكبر مقارنةً بالمعالج النفسي، فمثلاً في حالة العائلة التي تفقد طفلاً، يسهم العزاء وتقديم الدعم المعنوي من قبل الأقارب والأصدقاء في تخفيف المعاناة مقارنةً بالمعالج النفسي، والسبب في ذلك هو أن المعالج له علاقة أخرى مع الحالة، فهو بحاجة إلى مسافة معينة بينه وبين المريض، ثم إنَّ عليه

أن يقدم تحليلاً، لكن يجب أن أشير إلى أن العديد من المعالجين يعتقدون أنهم قادرون على تقديم المساعدة. إننا نعرف اليوم أن هذا غير صحيح، وأنه علينا الحذر من ذلك، لأنه ثَبَتَ أنه بعد كارثة معينة، يكون للخلايا النفسية أثر سلبي، وتكون فعاليتها محدودة مقارنةً بمساعدة الجماعة.

< والآن، لدي سؤالان لا حلَّ لهما، أولهما: هل بقاء الشخص وحيداً أفضل من الصحبة السيئة؟

- توجد أبحاث كثيرة حول الحلول الخاصة بالأزمات الزوجية. المعاينة الأولى تقول إن المشكلة ليست في الأزمة في حد ذاتها، بل في طريقة حلها. وهناك ثلاث طرق. أولاً، الإخضاع والإجبار الذي لا يجعل أحد الزوجين سعيداً. ثانياً، عرْض الصعوبة بقدر الإمكان. ثالثاً وهي الطريقة الأخيرة، المناقشة، فهي طريقة صعبة، لكنها تمثل الطريقة الدائمة في إرضاء الزوجين. المعاينة الثانية ليس انفصال الزوجين هو الذي يسبب الأزمة، إنما الانفصال مع الصراع أو ما نسميه بالانفصال النزاعي، والأطفال الذين يعانون من كل طلاق، يعانون أكثر عندما يحدث الانفصال بشكل صراعي. وأخيراً، فإن الأزواج الذين يستمرون من أجل الأطفال يتسببون في أمراض لكل العائلة، لذا يفضل أن يكون الشخص وحده بدلاً من أن يكون بصحبة فاسدة، فهذا لا يعني أنني أمتدح الطلاق، فالجميل هو دائماً أن نبقى أزواجاً ننعم بالاستقرار والسعادة.

< وأخيراً، لكي نكون سعداء، هل علينا أن نُحِب أم أن نُحَب؟

- هذا السؤال كذلك لا حل له، لأنه لا يُطرح! الأشخاص القادرون على استقبال حب الآخرين هم الأقدر على الحب، فلا وجود للتقابل بين اللوحتين. أن تُحِب أو أن تُحَب كلا الأمرين لا يأتي من فراغ، وإنما يأتي من عمليات تثقيف وتعليم.

الحياة السعيدة
مسألة تقدير



بقلم: كسافييه مولينا

ترجمة: أ. د. الزواوي بغورة*

العنوان الأصلي للمقال:

Lebien-etre, une question sur mesure ونُشر في Les Grands Dossiers des Sciences Humaines -
عدد 35: يونيو - يوليو - أغسطس 2014.

هل يؤدي النمو الاقتصادي إلى السعادة؟ لقد كانت هذه الفكرة منذ نصف قرن بمنزلة حقيقة بديهية، لكنها اليوم موضوع مناقشة، ويُعاد النَّظَر فيها من خلال إسهام علماء الاقتصاد أنفسهم في مناقشة فكرة اختزال السعادة الفردية والجماعية في المستوى الاقتصادي فقط.

- Xavier Molenat, "Le bien-etre, une question sur mesure", Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, n. 35, juin-juillet-aout 2014.Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* أ. د. الزواوي بغورة: أستاذ دكتور في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

إن واحدة من نتائج اقتصاد السعادة، التي تجد سَنَدها في علمي النفس والأعصاب، جعلت العلاقة بين الغنى والسعادة مسألة نسبية، لكنها ليست علاقة معدومة، كما أنها في الوقت نفسه ليست علاقة آلية. هنالك مُقَدِّمات لهذا المعطى، ثم أُضيفت له أفكار نقدية حديثة حول حدود التنمية الاقتصادية، بحيث إنها أدت إلى إعادة التساؤل حول جدارة وقيمة الدخل العام بوصفه مؤشراً على التقدم الاجتماعي. يؤكد هذا ما توصلت إليه لجنة ستيغليتز، التي أنشأها الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي في العام 2008، والتي بينت أن أهمية (نوعية الحياة) تتجاوز مسألة الإنتاج الاقتصادي[1]، وأن المعايير التي يجب أخذها بعين الاعتبار، وفق تقرير اللجنة هي: الصحة، والتربية، والمحيط الاجتماعي، والمشاركة في المحيط البيئي والأمني، سواء تعلّق الأمر بالأمن الجسدي (مخاطر الاعتداء)، أو الأمن الاجتماعي (العوز). هذا ما خلَّصت إليه بعض المؤشرات التي تستند إلى بعض المعايير، وتقدم صورة أخرى عن السعادة والرفاهية. إن مؤشر التنمية البشرية، الذي تنشره الأمم المتحدة منذ العام 1990، يأخذ بعين الاعتبار الصحة والأمل في الحياة منذ الولادة، والتربية بالنسبة لحجم الأمية، والتعليم والثروة والراتب/ الأجر بالنسبة لكل فرد. وبناءً على هذا الأساس، أتى تصنيف البلدان في العام 2009 وفق الترتيب الآتي: احتلَّت النرويج المرتبة الأولى متبوعة بأستراليا وآيسلندا. ولم تحتل الولايات المتحدة، بوصفها أكبر قوة اقتصادية عالمية، إلّا المركز الثالث عشر. وفي فرنسا، عكست المؤشرات التفاوت القائم في العمل والصحة والسكن والعدالة، وتُرجِمَ هذا التفاوت في ضعف شروط الحياة بالنسبة للفقراء رغم ارتفاع الدخل الوطني[2].

البُعد الذاتي في الرفاهية

هناك توصيات أخرى خلص إليها تقرير لجنة ستيغليتز، ومنها وُجُوب الاهتمام بالبعد الذاتي في الرفاهية. وتحقيقاً، أجرى المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية (Insee) مجموعة من التحقيقات، ومنها طلب من 10000 فرنسي أن يؤشر على مستوى الرضا في حياته[3]. وكانت النتيجة أن العلامة الوسطى هي 6.8 /10، وبين التحليل أن الراتب، على الرغم من كل شيء، بقي عاملاً مهماً في الرفاهية. فمن بين 10% من الفقراء، هنالك 22.5% من الذين منحوه نقطة أدنى من 5، وعند 10% من الأغنياء نجد تقريباً التقدير نفسه، أي علامة أقل من 8 ، لكن توجد عوامل أخرى تؤدي دوراً أساسياً منها «قلة العلاقات الاجتماعية (الأصدقاء، العائلة، المحيط...)، وتراوحت الدرجات التي تشير إلى عدم الرضا من 0 إلى 4 على السلم». وكان للحالة الصحية، وضغط الحياة اليومية، أثرهما الكبير في الشعور بالرفاهية والسعادة من عدمه.

إن أحد دروس اقتصاد السعادة يكمن في طابِعِه النسبي والعلائقي، بحيث نكون سعداء عندما نقارن أنفسنا بغيرنا ونتعامل معهم ونخالطهم. وعلى هذا الأساس، فإن راتبنا لا يؤدي دوراً أساسياً في علاقتنا بمن نفضل (الجيران، الزملاء، العائلة..). وبالطريقة نفسها، بين العالمان ريتشارد ويلكنسون وكات بيكات، وذلك من خلال مقارنة المعطيات الخاصة بالرواتب والصحة والرفاهية، أنه «مهما كان مستوى الراتب، فإننا سنعيش أفضل في بلد تسوده المساواة»[4]، وذلك لأن التفاوت، أو اللامساواة والهيمنة الاجتماعية، تُعَدُّ من المصادر الأساسية للشعور بالظلم عند الجميع. باختصار، إن سعادة كل فرد لا تشبه أبداً مجتمعاً متماثلاً، وهذا يعني أن اقتصاد السعادة يميل أكثر إلى مجتمع يُقلل من

التنافس، ومن الرغبة الجامعة في مراكمة وجمع المال. ويدعو ريتشارد ليارد، وهو أحد المختصين البريطانيين في هذا المجال، إلى «ضرورة تطوير ضريبة متصاعدة، والحد من الدعاية، وفرض رسوم خاصة على المـواد التي نتعلق بها كثيراً، وذلك بهدف الحد من التنافس على الاستهلاك والمكانة الاجتماعية»[5]، لكن هناك من الاقتصاديين من يعترض على هذا التوجه، ومنهم الاقتصادي لوسي دفوان، الذي يرى أن بعض الباحثين على استعداد لفرض السعادة والرفاهية على الناس رغم أنِوفهم، ومن الأمثلة على ذلك، طلب التوقف عن التدخين، لكن، كما نعلم، فإن آلاف الصفحات لا تكفي لتقديم تعريف للسعادة يناسب الجميع، فهو أمر بلا شك يدعو للسرور والسعادة.



الهوامش

(1) Josef Stiglitz, Amartya Sen et Jean-paul Fitoussi, Rapport de la Commission sur la mesure des performances économiques et du progrès sociale, 2009.

(2) Jean Gadrey et Florence Jany-Catrice, Les nouveaux indicateurs de richesse, La Découvert.2012.

(3) Marie-Helene Amiel, Pascal Godefroy et Stéphane Lollivier, «Qualite de vie et bien-etre vont souvent de pair» Insee Première, N1428, janvier 2013.

(4) Richard Wilkinson et Kate Pickett, Pourquoi l'égalité est meilleurs pour tous, Les Petits Matins, 2013.

(5) Lucie Davoine, Economie du bonheur, La Découvert, 2012.



رجل عمره تسعة آلاف عام يتكلم!

بقلم: داغلاس بريستن
ترجمة: د. هاني أمين عازر واصف*

العنوان الأصلي للمقال:
The 9000 - year - old man Speaks، ونشر في مجلة Smithsonian عدد سبتمبر 2014.

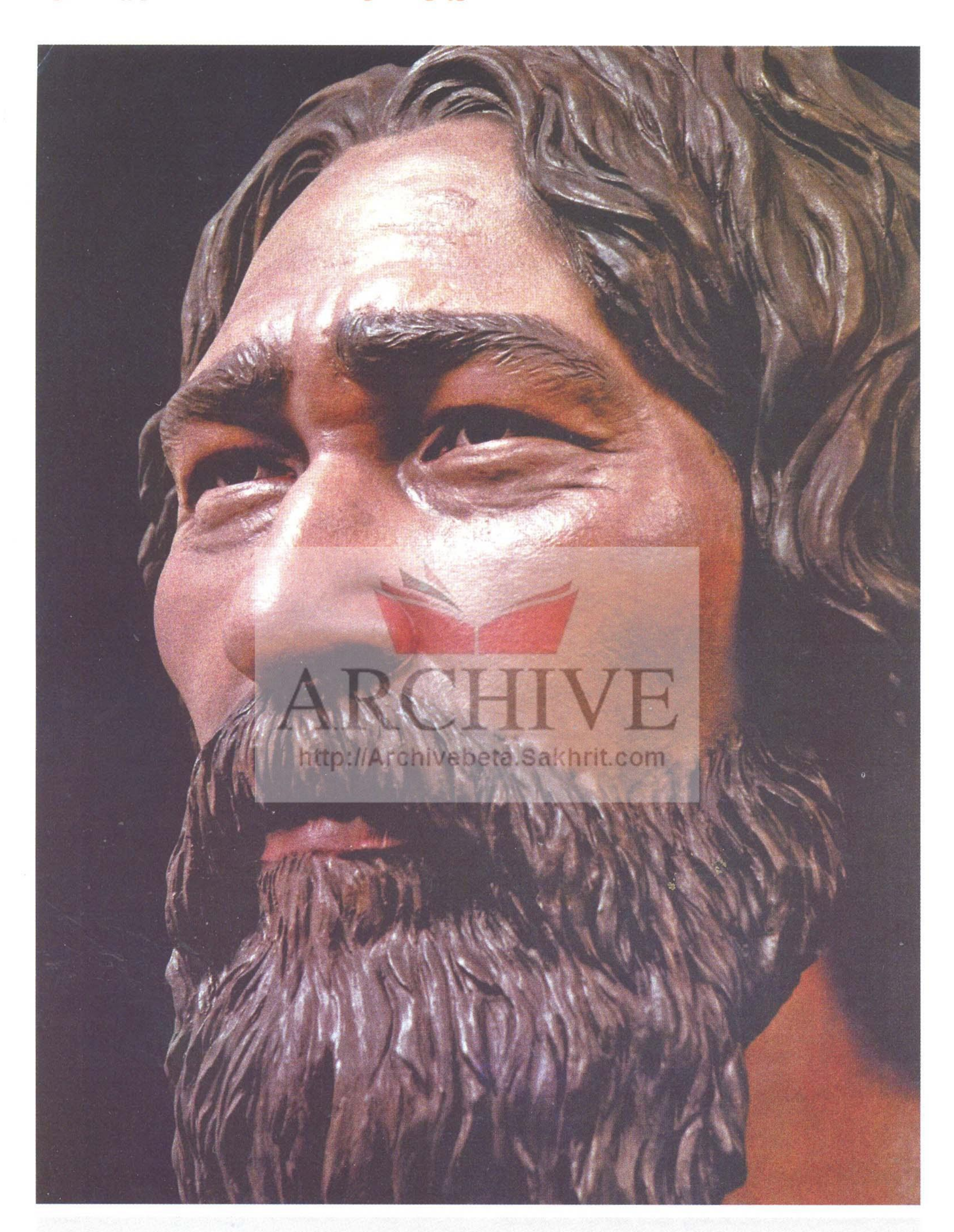
هو أهم هيكل عظمي آدمي يُعثر عليه في أمريكا الشمالية - وهنا يُفصح للمرة الأولى عن أسرار «رجل كينيوك».

في صيف العام 1996 عثر طالبان جامعيان من مدينة كينيوك بواشنطن بمحض المصادفة على جمجمة آدمية أثناء خوضهما في المياه الضحلة لنهر كولومبيا، فقاما باستدعاء الشرطة، التي بدورها استدعت السيد فلويد جونسون (Floyd Johnson)، الطبيب الشرعي لمقاطعة بنتون (Benton County)، الذي تحيّر من الجمجمة الآدمية وقام بدوره بالاتصال بجيمس تشاترز (James Chatters)، وهو عالم أثري من المنطقة. قام تشاترز والطبيب الشرعي بزيارة الموقع، الذي عُثر فيه على الجمجمة قبل حلول الظلام، حيث قاما باستخراج هيكل عظمي كامل من الطمي والرمال، ثم حملا العظام إلى معمل تشاترز ووضعها على الطاولة. لم تبد الجمجمة لهما، على الرغم من قدمها، أنها تخص أحد السكان الأصليين لأمريكا.

- Douglas Preston, "The 9,000-Year-Old Man Speaks", Smithsonian, Vol. 45, no. 5, September 2014, pp.52-63. © 2014 Splendide Mendax Inc. First published in Smithsonian Magazine, September 2014. Used with Permission. Translated and reprinted with permission by NCCAL - Kuwait 2015.

* د. هاني أمين عازر واصف: دكتور في قسم اللغة الانجليزية كلية الآداب - جامعة الكويت.

رجل عمره تسعة آلاف عام يتكلم!



إعادة بناء وجه رجل الكينوك.

Sculpted bust by StudioEIS with Jiwoong Cheh; based on forensic reconstruction by Amanda Danning. Photograph courtesy of StudioEIS. Used with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

ومن النظرة الأولى، اعتقد تشاترز أن الجمجمة تخص أحد الرواد الأوائل أو الصيادين، إلا أن أسنانها بدت خالية من التجاويف (مما يوحي بأن غذاء صاحبها لم يكن يحتوي إلا على القليل من السكر والنشويات)، لكنها متآكلة حتى الجذور، وهي صفات تميز أسنان ما قبل التاريخ، ثم لاحظ تشاترز شيئاً مغروساً في عظمة الورك تبين لاحقاً أنها رأس حربة حجرية مما يثبت أن بقايا الهيكل العظمي تعود إلى حقبة ما قبل التاريخ، فقام بإرسال عينة من العظام لتحديد عمرها بالكربون، وأظهرت النتائج أن عمرها أكثر من تسعة آلاف سنة.

وهكذا، بدأت ملحمة «رجل كينيوك»، أحد أقدم الهياكل العظمية، التي عثر عليها في الأمريكتين، وأصبحت مصدر انبهار من لحظة اكتشافها. ولايزال هذا الهيكل العظمي أكثر البقايا البشرية إثارة للخلاف في عدة قارات، وبعد مرور عقدين على الاكتشاف سيتم إلقاء الضوء على هذه العظام الرقطاء ذات اللون البني الفاتح عند نشر العمل العلمي الضخم في الشهر المقبل، الذي طال انتظاره، لعالم الأنثروبولوجيا الحيوية دوغلاس أوزلي (Douglas Owsley)، الذي ينتمي إلى مؤسسة سميثسونيان. وسيشارك في هذا العمل 48 كاتباً و17 باحثاً ومصوراً، وسيصدر المجلد الضخم في 680 صفحة بعنوان «رجل كينيوك: الفحص العلمي لهيكل عظمي أمريكي قديم»، صادر عن دار نشر جامعة تكساس إيه أند إم (Texas A & M University Press)، وهو أكمل تحليل لحفرية هيكل عظمي أمريكي في التاريخ.

ويسرد الكتاب تاريخ الاكتشاف مُعطياً سجلاً كاملاً للعظام، ويفحصها من كل الزوايا، للوقوف على ما يمكن أن يفصح عنه. ويكرس الكتاب ثلاثة فصول للأسنان فقط، وآخر للبقع الخضراء، التي يعتقد أن تكون قد سببتها الطحالب. وتوضح النتائج، التي تم التوصل إليها، حياة الرجل الغامضة، وتدعم نظرية جديدة ومذهلة عن تعمير الأمريكتين بالبشر، ولولا الموقعة القانونية المروعة، ومناورات اللحظة الأخيرة المحمومة، لاستمرت العظام مدفونة، ولفقدها العلم إلى الأبد.

وثارت عاصفة جدلية عندما علمت مجموعة من المهندسين العسكريين، التي كانت تدير الموقع، الذي اكتُشفت فيه العظام، بموضوع تحديد عمر الهيكل العظمي باستخدام الكربون. وعلى الفور، فرض الجيش سيطرته على الموقع، وتولى الحق في اتخاذ أي قرارات بشأن التعامل مع، أو الوصول إلى، الموقع وقرر وقف أي أبحاث علمية عنه. واحتج فلويد جونسون على القرار بصفته الطبيب الشرعي للمقاطعة وله الولاية القضائية في الأمر. وتصاعد النزاع وحُفظت العظام كأحراز في خزانة مغلقة بمكتب قائد الشرطة انتظاراً لقرار بشأنها.

وهنا أخبرني تشاترز في مقابلته الأخيرة أنه شعر بدنو المشكلة، ثم قام حينها باستدعاء أوزلي، وهو أمين متحف التاريخ الطبيعي، ويعد حجة في مجال الأنثروبولوجيا الحيوية، وهو من فحص أكثر من عشرة آلاف من البقايا البشرية خلال تاريخه الوظيفي الطويل، وكان قد ساعد وكالة المخابرات المركزية، والمباحث الفيدرالية، ووزارة الخارجية الأمريكية، وأقسام شرطة عديدة، في التعرف على بقايا بشرية وكشف غموضها، وعمل في مواقع المقابر الجماعية بكرواتيا وغيرها، وساعد في إعادة بناء بقايا آدمية مقطَعة ومحترقة والتعرف على هويتها في كومباوند برانش دافيديان بواكو تكساس (Branch Davidian compound in Waco, Texas)، ولاحقاً قام بالشيء نفسه مع ضحايا البنتاغون من الهجوم الإرهابي في الحادي عشر من سبتمبر،

وهو أيضاً متخصص في الآثار الأمريكية القديمة. وقد أخبرني منفعلاً عندما سمع بالأمر من تشاترز للمرة الأولى «يمكنك أن تُحصي على أصابع يدك عدد الهياكل العظمية الكاملة جيدة الحفظ، التي عُثر عليها في أمريكا الشمالية. وقد قرر أوزلي ودينيس ستانفورد (Dennis Stanford)، الذي كان حينها رئيس قسم الأنثروبولوجيا في مؤسسة سميثسونيان، تكوين فريق عمل لفحص العظام، إلا أن محاميي الفيلق العسكري أثبتا أن القانون الفيدرالي يعطيهما حق الولاية القانونية على الهيكل العظمي، ومن ثم قاما بالتحفظ على العظام وحفظاها في خزانة مغلقة بالمعمل القومي لإدارة الطاقة الخاص بباسيفيك نورث ويست (Department of Energy's Pacific North West National Laboratory)، والمعروف باسم «باتل» (Battelle) لدى المؤسسة المسؤولة عن تشغيل المعمل.

وفي الوقت نفسه، طالب ائتلاف القبائل الهندية في حوض نهر كولومبيا بحقهم في الهيكل العظمي وفق قانون صادر في العام 1990، ويُعرف بقانون حماية مقابر الأمريكيين الأصليين وإعادة التوطين. وطالبت القبائل بالحصول على العظام، لإعادة دفنها، وكما كتب أرماند منثورن (Armand Menthorn)، المتحدث باسم قبيلة الأوماتيلا (Umatilla) في العام 1996 «لقد قام العلماء باستخراج ودراسة بقايا الأمريكيين الأصليين لعقود من الزمان، ونحن نرى أن هذه الممارسات تدنيس للأجساد وانتهاك لأقدس معتقداتنا»، فالبقايا كما قالت القبيلة، «تعود لأحد أجدادنا الأقدمين ومن تراثنا التاريخي غير المكتوب نعلم يقيناً أن أجدادنا سكنوا هذه الأرض منذ بداية الزمان، ولا نعلم إن كان أجدادنا قد نزحوا من قارة أخرى إلى هذه الأرض كما يدعي العلماء». وصرح الائتلاف بأنه بمجرد استلامهم الهيكل العظمي من الفيلق العسكري سيقومون بدفنه في مكان غير معلوم، ليظل بعيداً عن العلماء، وبعد جدل مجتمعي استمر شهراً أوضح الفيلق العسكري أن القبيلة ستحصل على البقايا العظمية.

وكان لدى القبيلة سبب كافٍ لهذه الحساسية، فتاريخ حصول المتاحف على بقايا الأمريكيين الأصليين يزخر بقصص مرعبة. ففي القرن التاسع عشر، عثر علماء الأنثروبولوجيا وهواة جمع التحف على مقابر حديثة للأمريكيين الأصليين، واستخرجوا منها جثثاً وقطعوا رؤوس، من قُتل في ميادين القتال، وأرسلوها إلى واشنطن بغرض الدراسة. وحتى إصدار قانون حماية مقابر الأمريكيين الأصليين وإعادة التوطين، كانت المتاحف مليئة ببقايا الهنود الأمريكيين، التي حصلوا عليها دون أدنى اعتبار لمشاعر ومعتقدات السكان الأصليين. وقد صدر قانون حماية مقابر الأمريكيين الأصليين لإصلاح هذا التاريخ، والسماح للقبائل لاستعادة بقايا أجدادهم وآثارهم الفنية. ووفق قانون المتاحف القومية في التعامل مع الهنود الأمريكيين، وقانون حماية مقابر الأمريكيين الأصليين، قام متحف سميثسونيان وغيره من المتاحف بإعادة آلاف من البقايا للقبائل ولايزالون مستمرين في هذا. ويتم هذا بمساعدة فاعلة من علماء الأنثروبولوجيا والآثار بمن فيهم أوزلي، الذي كان نشطاً في إعادة البقايا، التي كانت ضمن مقتنيات متحف سميثسونيان، أما في حالة «رجل كينيوك»، فقد جادل أوزلي بعدم وجود ما يثبت وجود أي علاقة بينه وبين أي من القبائل، فلم يكن بالهيكل العظمي أي صفات مما يتميز به الأمريكيون الأصليون.

وفي الأسابيع التالية لإعلان المهندسين العسكريين نيتهم إعادة «رجل كينيوك» للقبائل بدأ أوزلي عمله. «لقد هاتفت الفيلق العسكري كما فعل غيري، إلا

أنهم لم يردوا، وواصلت التعبير عن اهتمامي بدراسة الهيكل العظمي على نفقتي الخاصة. كل ما نحتاجه هو عصر يوم». واتصل آخرون بالفيلق العسكري بمن فيهم بعض أعضاء الكونغرس منادين بضرورة دراسة الهيكل العظمي ولو بصورة مختصرة قبل إعادة دفنه، وهذا ما تطلبه قانون حماية مقابر الأمريكيين الأصليين. كان من الضروري دراسة العظام لتحديد صلتها بالقبائل، فإن لم تظهر العظام أي صلة بالقبائل المعاصرة فلن ينطبق عليها قانون حماية مقابر الأمريكيين الأصليين.



صورة أمامية للطواحن الأولى والثانية والطواحن الأمامية المهترية الموجهة نحو اللسان لفك رجل الكينوك.

Photograph courtesy of Chip Clark, Smithsonian Institution. Used with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

إلا أن الفيلق العسكري صرّح بأنه قد عقد العزم على أمر، وبدأ أوزلي في مكالمة زملائه تليفونياً قائلاً: «أعتقد أنهم عازمون على إعادة دفنه، وإن حدث هذا فلن تعود عقارب الساعة إلى الوراء، وسنفقده للأبد».

ومن ثم لجأ أوزلي وعدد من زملائه إلى محام يُدعى ألان شنايدر (Alan Schneider)، وهو من قام بالاتصال بالفيلق العسكري، ولكن طلبه رُفض أيضاً، فاقترح أوزلي رفع قضية للحصول على حكم بوقف الاجراءات، إلا أن شنايدر حذره قائلاً: «إن كنت تنوي مقاضاة الحكومة يجب أن تكون مستعداً لإجراءات طويلة».

(لحم وعظم: قال دوغلاس أوزلي: «لقد عاينت آلاف الهياكل العظمية، لقد كانوا بشراً اهتم بهم أناس آخرون»).

وعليه جمع أوزلي ثمانية مُدّعين من علماء الأنثروبولوجيا الحيوية وعلماء الآثار من المنتمين لجامعات ومتاحف مرموقة، إلا أن جميعهم رفضوا فكرة رفع قضية خشية إثارة رد فعل سلبي ولتكلفتها الباهظة، ومن ثم اتفقوا على رفع دعاوى كأفراد طبيعيين، وكما أخبرني شنايدر في وقت لاحق «على هؤلاء أن يتحلوا بالقوة الكافية لمقاومة التعنت، عالمين باحتمال حدوث تهديدات لحياتهم العملية، وهذا ما حدث بالفعل».

وعندما أخبر أوزلي زوجته سوزان عن نيته مقاضاة حكومة الولايات المتحدة الأمريكية كان أول رد فعل لها: «هل سنفقد منزلنا؟»، فأجاب بأنه لا يعلم، وكما أخبرني أوزلي في مقابلة حديثة، «شعرت فقط بأن هذا اكتشاف نادر ومهم، ولا يحدث سوى مرة واحدة في حياة أي إنسان»، ثم صمت برهة وأضاف «لا أتخيل أن نفقده».

عمل شنايدر وزميلته في الادعاء بولا باران (Paula Barran) بهمّة وجد، ورفعا القضية فأصدر القاضي في غضون سويعات حُكماً بأن يوقف الفيلق العسكري إجراءات تسليم العظام لحين الانتهاء من القضية وصدور الحكم.

وعندما انتشر خبر مقاضاة ثمانية علماء للحكومة، انهمر عليهم النقد حتى من زملائهم، لدرجة أن رئيس جمعية الأثريين الأمريكيين حاول إقناعهم بالتنازل عن القضية. واعتقد البعض أن هذه القضية قد تؤثر في العلاقات التي بنيناها مع القبائل الأمريكية الأصلية، إلا أن التهديد الأكبر جاء من وزارة العدل نفسها، فقد اتصل محاموها بمعهد سميثسونيان محذرين من أن أوزلي ورفاقه قد يُعتبرون منتهكين لقوانين تجريم تداخل المصالح، التي تمنع موظفي حكومة الولايات المتحدة من مقاضاة الحكومة.

وأخبرني أوزلي قائلاً: «فلسفتي في العمل هي إن لم يرضوا عما أقوم به فأنا آسف. سأقوم بفعل ما أؤمن به». لقد مارس المصارعة في مرحلة الثانوية، وعلى الرغم من أنه كان يخسر إلا أنه عُرف باسم المقاتل، حيث لم ينسحب أبداً، أما ستانفورد فهو رجل ضخم الجثة ذو لحية وحمالات بنطال، واشترك في مسابقات الروديو (Rodeo) بولاية نيو مكسيكو، والتحق بالدراسات العليا بما كسبه من زراعة علف الماشية، وكانا معاً قوة لا يستهان بها، وكما ذكر أوزلي، «لقد ضغطت علينا وزارة العدل بقوة»، إلا أن الأثريين رفضا الانسحاب، وأيدهما بقوة روبرت فراي (Robert W. Fri)، مدير المتحف القومي للتاريخ الطبيعي في ذلك الحين، حتى في مواجهة

مجلس إدارة مؤسسة سميثسونيان، ونتيجة لهذا انصاعت وزارة العدل.

وحقيقة، لقد اضطر أوزلي ورفاقه إلى اللجوء إلى القضاء، ليس في مواجهة الفيلق العسكري فحسب، بل ضد الجيش والداخلية وعدد من المسؤولين في الحكومة أيضاً. وكعلماء ذوي مرتبات متواضعة، لم يتمكنوا من مواجهة التكاليف الباهظة للتقاضي، وعليه وافق شنايدر ومساعدته أن يعملا بلا مقابل على أمل أن يحصلا يوماً ما على أتعابهما. واستمرت القضية متداولة في المحاكم سنوات، وكما قال أوزلي «لم نكن نتوقعهم أن يحاربونا بمثل هذه القوة». وذكر شنايدر أنه في إحدى المرات أحصى 93 من محامي الحكومة مشتركين في القضية كما ظهر من تداولهم معاً الوثائق نفسها.

وفي هذه الأثناء، كان الهيكل العظمي في حوزة الفيلق العسكري، وقد حُفظ أولاً في معمل «باتل»، ثم نُقل إلى متحف بيرك للتاريخ الطبيعي والحضارة بجامعة واشنطن في سياتل (Burke Museum of Natural History and Culture, University of Washington, Seattle)، حيث عُبث به وحُفظ في ظروف سيئة وغير آمنة كما ذكر العلماء، وأضافوا أن مكان حفظ العظام في متحف بيرك عانى من تذبذب كبير في درجات الحرارة ونسبة الرطوبة إلى الحد الذي يُفسد العينة. وعندما استفسرت مؤسسة سميثسونيان بشأن مخاوف العلماء اعترض الفيلق العسكري على كون بيئة الحفظ غير ثابتة، وأشاروا إلى أن خبراء الحفظ وموظفي المتحف قالوا إن التغيير التدريجي مع تعاقب الفصول أمر متوقع، ولا يؤثر في العظام.

في أثناء نقل الهيكل العظمي إلى معمل «باتل» اختفت أجزاء كبيرة من عظام الفخذين، مما دعا المباحث الفيدرالية لتحرّي الأمر، فركزوا على تشاترز وفلويد جونسون إلى حد إخضاع جونسون لجهاز كشف الكذب، وبعد ساعات عديدة من الاستجواب والاتهام، خلع جونسون الأسلاك من شدة امتعاضه وغادر. وبعد سنوات، عُثر على عظام الفخذين في مكتب الطبيب الشرعي للولاية، ولم يُعرف حتى الآن كيف انتهى بها الأمر إلى هناك.

وقد طلب العلماء من الفيلق العسكري السماح لهم بفحص طبقات الأرض في موقع العثور على الهيكل العظمي والوقوف على ما يمكن أن يكون قد دُفن معه، وبينما كان الكونغرس يعد قانوناً يلزم الفيلق العسكري بالحفاظ على الموقع، ألقى الفيلق ملايين الأرطال من الحجارة على الموقع بدعوى الحفاظ عليه من نحر التربة، وبهذا قضوا على أي فرصة للبحث العلمي في الموقع.

وسألت شنايدر عن سبب محاربة جنود الفيلق للعلماء بهذا العند والتصلب، فأجاب بأنه يعتقد أن الفيلق كان يجري مفاوضات محمومة مع القبائل بخصوص، بعض الأمور الشائكة بما في ذلك حق صيد أسماك السلمون بطول نهر كولومبيا، وطلب القبائل أن يزيل الفيلق السدود وينظف موقع هانفورد النووي (Hanford Nuclear Site)، شديد التلوث، والذي تكلف مائة بليون دولار، وكما أخبر أحد الأثريين التابعين للفيلق شنايدر فإن الفيلق لن يدع كيساً من العظام يقف في طريق حل قضايا أخرى مع القبائل.

وعندما سُئل جنود الفيلق عن تصرفاتهم بخصوص «رجل كينيوك»، أخبروا مؤسسة سميثسونيان بأن الولايات المتحدة الأمريكية تصرفت في ضوء تفسيرها لقانون حماية مقابر الأمريكيين الأصليين وحرصها على أمن وسلامة البقايا البشرية الهشة.

وفي النهاية، ربح العلماء القضية، فقد أصدرت المحكمة حكمها في العام 2002 بأن العظام لا تنتمي لأي من من القبائل الحالية، أي إن قانون حماية مقابر الأمريكيين الأصليين لا ينطبق عليها. وأمر القاضي الفيلق العسكري بأن يسلم العينة للمدعين لدراستها. واستأنفت الحكومة ضد الحكم أمام محكمة الاستئناف - الدائرة التاسعة، التي بدورها أيدت الحكم بقوة لصالح العلماء وكتبت في الحيثيات:

«حيث إن بقايا رجل كينيوك قديمة جداً، والمعلومات المتاحة عن الزمن الذي عاش فيه شحيحة جداً، فالسجلات لا تسمح لوزير الداخلية باستنتاج مقُنع أن رجل كينيوك يشترك في الصفات الوراثية والحضارية مع أي من قبائل السكان الأصليين أو ثقافاتهم».

وأثناء تداول القضية، أشار قاضي المنصة جو جيلدركس (John Jelderks)، ولأجل السجلات، إلى أن الفيلق العسكري قد ضلل المحكمة في مناسبات عدة، وأن الحكومة لم تكن أمينة في طرحها، ومن ثم صدر الحكم أن تُسدد الحكومة أتعاب المحاماة، التي قُدّرت بنحو 2,379,000 دولار (مليونان وثلاثمائة وتسع وسبعون ألف دولار أمريكي) لشنايدر وفريقه.

وكما أخبرني شنايدر «على أقل تقدير، لقد كلفت هذه القضية دافعي الضرائب خمسة ملايين دولار».

قدم أوزلي وفريقه دراسة للفيلق العسكري، وهي ما تمت الموافقة عليها بعد عدة سنوات، ومن ثم، وبعد حوالي عشر سنوات من العثور على الهيكل العظمي، أُعطي العلماء ستة عشر يوماً لفحصه، وهذا ما قاموا به في يوليو 2005 وفبراير 2006.

ومن هذه الدراسات، التي يعرض تفاصيلها الكتاب الجديد، أصبحنا نعرف الآن من هو «رجل كينيوك»، وكيف عاش، وماذا كان يفعل، وأين سافر. أصبحنا نعرف كيف دُفن، وكيف ظهر هيكله إلى النور. ويعتقد أوزلي أن «رجل كينيوك» ينتمي إلى شعب قديم كانت مهمتهم الصيد البحري، وهم أول من استوطنوا أمريكا ولم يحملوا أي شبه للسكان الأصليين، وكما تُظهر البقايا القليلة لهؤلاء الأولين، فقد كانت جمجمة رؤوسهم أطول وأكنز، ووجوههم صغيرة، وهذا الشعب اختفى من زمن سحيق.

وجهاً لوجه: صور لشعب الأينو (Ainu people) الياباني، ويعتقد أنهم أقرب أقرباءه الأحياء، وهم من ألهم عملية بناء هيكل «رجل كينيوك»، فبعد إضافة العضلات والأنسجة أعطيت عيناه تجاعيد التقدم في العمر.

وللوصول إلى مكتب أوزلي في المتحف القومي للتاريخ الطبيعي، عليك اجتياز شبكة من الممرات الضيقة تضيئها مصابيح فلوروسنت طويلة، وعلى طول جانبيها صناديق متراصة تحوي عينات، وعندما يفتح باب مكتبه يطالعك «رجل كينيوك» وقد أُعيد تركيب رأسه بشكل مذهل ووجهه صارم أبلته العوامل الجوية، ذو شعر طويل ولحية كثة. وعلى يسار جبهته أثر جُرح قديم يزيد من تجاعيدها، أما نظرته الحادة فهي بالقوة التي توقفك في مكانك عند دخولك. هذا رجل ذو تاريخ.

ويحيط برجل كينيوك من جميع الجهات طاولات رُصت عليها هياكل عظمية بشرية بعضها وُضع على أسطح مبطنة، وبعضها الآخر رُص بانتظام في أوان معدنية، كأدوات الجراحة قبل إجراء العملية، وتمثل هذه العظام حالات يقوم أوزلي بتشريحها كطبيب شرعي.

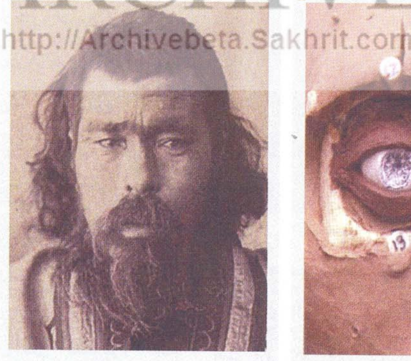
وقال أوزلي مُشيراً إلى الهيكل العظمي على يسار «رجل كينيوك»: «هذه امرأة صغيرة السن ماتت منتحرة، ولم يُعثر على الجثة لمدة طويلة». وأشار إلى اليمين وأردف: «وهذه ضحية جريمة قتل، وأعلم أنها جريمة عُنف، فأنفها مهشم، مما يشير إلى تلقيه ضربة على الوجه. ويعتقد المحقق الذي يعمل على القضية أننا لو تمكنا من الحصول على الحمض النووي (DNA) الخاص بها سيتعين على المتهم الموقوف أن يتكلم، وقد حصلنا على الحمض النووي للضحية». وهيكل عظمي ثالث يرجع إلى رجل قتل أثناء قيادته لسيارة مُصفحة واختفت جثته لمدة ستة أشهر، واستطاع أوزلي التأكيد لأهل الضحية أنه توفي على الفور ولم يتعذب. وأضاف أوزلي: «بقيامي بهذا العمل آمل أن أستطيع التكلم عوضاً عن الشخص الذي لم يعد باستطاعته الكلام».

ويبدو أوزلي للناظر رجلاً قوي البنيان، متوسط الطول، في الثالثة والستين من عمره، وقد بدأ الشيب يغزو شعره، ومن اللافت أن لديه ذات النظرة الثاقبة التي يتصف بها «رَجل كينيوك»، وهو رجل قليل الكلام نشأ في مدينة لسك بولاية وايومنغ (Lusk, Wyoming)، ولاتزال تُشع منه عزيمة سكان المناطق الحدودية، فهو رجل لن يقبل أن يقال له إن شيئاً لن يمكنه فعله. وكان أوزلي قد قابل زوجته سوزان في ملعب المدرسة، عندما كان في السابعة من عمره،

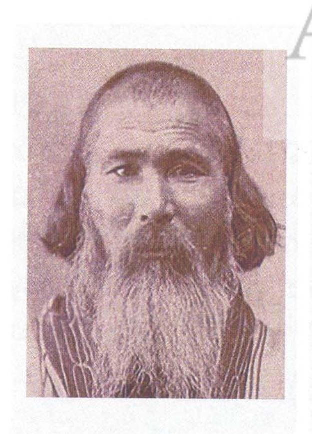


إحدى خطوات المرحلة الأولى لعملية إعادة بناء رجل الكيونك، تبين لقطة عن قرب لعضلة العين وعلامات عمق الأنسجة التي تحدد منطقة تجويف العين.

Photograph courtesy of Donald E. Hurlbert, Smithsonian Institution. Used with permission by NCCAL – Kuwait 2015.



NAA INV 07034800 (detail) National Anthropological Archives, Smithsonian Institution. Used with permission by NCCAL – Kuwait 2015.



NAA INV 04734600 (detail) National Anthropological Archives, Smithsonian Institution. Used with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

رجل عمره تسعة آلاف عام يتكلم!

ولا يزالان سعيدين في زواجهما، ويعيش في الريف في مزرعة، حيث يقوم بزراعة التوت، ولديه كرمة عنب ويربي النحل. ويصارحنا أوزلي قائلاً: «أنا مدمن على العمل» وسيستمر في أي مشروع حتى ينتهي منه، وأضاف: «كنت أعتقد أن هذا أمراً طبيعياً إلى أن أشار علي أحدهم أنه ليس كذلك». وسألته إن كان عنيداً كما ظهر من القضية، لكنه أجاب: «أعتقد أن دافعي هو الفضول»، وأضاف: «أحياناً أعتقد أن الهيكل العظمي يريد التحدث إلي ويهمس «أريد أن أسرد قصتي» كما في حالة رجل كينيوك».

وقد تم جمع كمية كبيرة من البيانات خلال الستة عشر يوماً، التي أمضاها أوزلي ورفاقه في فحص العظام، فقد قام قرابة اثنين وعشرين عالماً بفحص دقيق لحوالي 300 قطعة عظمية صغيرة، وقاد الفريق كاري برويلهايد (Kari Bruwelheide)، عالم الأنثروبولوجيا التشريحية في مؤسسة سميثسونيان، حيث بدأوا بتجميع الهيكل العظمي الهش ليتمكنوا من معاينته مكتملا. وباستخدام صندوق أجوف، وإضافة طبقة من الرمال الناعمة على سطحه ثم تغطيته بقماش مخملي أسود، قام برويلهايد برص العظام واحدة تلو الأخرى مع تشكيل الرمال الناعمة أسفل كل عظمة لتحتضنها عظمة تلو الأخرى، ومن ثم أمكن للباحثين الإجابة عن أسئلة، مثل عمر «رجل كينيوك»، وطوله، وبنيته الجسمانية، وصحته، العامة ولياقته، وأي إصابات عانى منها، وأمكنهم أيضاً معرفة ما إذا كان دُفن ووضعية جثمانه في القبر.

وتلى ذلك تفكيك الهيكل العظمي، ودراسة بعض العظام بدقة، وإخضاع عظام الأطراف والقفص الصدري للأشعة المقطعية في المركز الطبي بجامعة واشنطن. وقد استُخدمت في الفحص أشعة أكبر من الحد الآمن، الذي يستخدم في فحص الأنسجة الحية، وهذا الفحص أفرز صوراً ثلاثية الأبعاد، عالية التفاصيل، مما سمح بتشريح العظام رقمياً بأي شكل. وبإجراء المزيد من الفحص بالأشعة المقطعية، استطاع أعضاء الفريق بناء نماذج من مادة الراتنج للجمجمة وغيرها من العظام. وصنع الفريق، أنموذجاً لطرف الرمح المستقر في الحوض.

ومع تقدم العمل، بدأت صورة «رجل كينيوك» تظهر بوضوح، فهو لا ينتمي لأي شعب معاصر، فمن هم أقرب أقربائه من الأحياء؟ فمن شكل الجمجمة والعظام يتضح أن أقرب أقربائه هم شعب الموريوري (Moriori People) من سكان جزر تشاتام (Chatham Islands)، التي تشكل أرخبيلاً نائياً يبعد 420 ميلاً إلى الجنوب الشرقي من نيوزيلاندا، وأيضاً شعب الإينو الغامض (Ainu People)، والذي موطنه اليابان، وكما قال أوزلي: «يكفي أن تتذكر شعب البولينيزيانز (Polynesians)».

ولا يعني هذا أن «رجل كينيوك» نفسه كان «بولينيزي»، وليست هذه معكوس رحلة كون-تيكي* (Kon-Tiki)، فلم يبلغ البشر جزر المحيط الهادي في زمنه، بل على الأصح أنه انحدر من الشعوب نفسها، التي انتشرت لاحقاً في المحيط الهادي ونشأ منها شعب بولونيزيا (Polynesia) المعاصر. وكان هذا الشعب يمتهن الصيد البحري على السواحل الشمالية للمحيط الهادي، ومن ضمنهم شعب الجومون (Jomon)، وهم السكان الأصليون للجزر اليابانية. ويُعتقد أن شعب الأينو (Ainu People) المعاصر في اليابان قد انحدر من شعب الجومون. وقد أظهرت صور فوتوغرافية من القرن التاسع عشر لشعب الأينو أناساً ذوي بشرة فاتحة، ولحى، كثيفة وأحياناً عيوناً فاتحة اللون.

نشأت حضارة الجومون في اليابان منذ حوالي 12000 عام، ومن المُحتمل منذ 16000 عام، عندما كانت معظم الأراضي متصلة باليابس الرئيسي، وقد بنى هؤلاء البحارة مراكبهم من سبعة ألواح من الخشب، ومع كونهم بحارة وصيادين في المياه العميقة، إلا أنهم كانوا أول من صنع الأواني الفخارية بالحرق.

واكتشاف «رجل كينيوك» يضيف برهاناً رئيساً للرأي البديل عن كيفية استيطان البشر الأولين لأمريكا الشمالية، فبالإضافة إلى براهين أخرى، يثبت «رجل كينيوك» أن الجومون، أو شعوباً قريبة منهم، كانوا أول من استوطن العالم الجديد. وإن صح هذا الاستنتاج فسيقلب الرأي التقليدي السائد رأساً على عقب عن أن أول الشعوب، التي استوطنت أمريكا، جاءت من آسيا الوسطى سيراً على الأقدام عبر شريط اليابس المعروف باسم «بيرنغ» (Bering)، ثم انحدروا جنوباً عبر طرق لم يكن يكسوها الجليد حتى وصلوا إلى أمريكا الشمالية.

وقبل 15000 سنة خلت، وفق النظرية الجديدة، بدأت جماعات آسيوية في النزوح بمحاذاة ساحل بيرينغيا القديمة (Ancient Beringia)، حيث كان البحر حينها ضحلاً، قادمين من اليابان وشبه جزيرة كاماتشاتكا (Kamachatka) باتجاه ألاسكا وما بعدها. وفي ذاك الزمان، لم تكن هذه رحلة مجنونة كما تبدو طالما التزم البحارة بالإبحار بمحاذاة الشواطئ، حيث يمكنهم الحصول على وفرة من الماء العذب والطعام، ثم إن الشواطئ طقسها بارد، وتتوافر فيها أنواع مختلفة من الحيوانات، مثل الفقمة والطيور والأسماك والقشريات وقطع الأخشاب الهائمة، التي استخدموها كمصدر للنار، أما آلاف الجزر والخلجان الصغيرة، فقد وفرت لهم ملاذاً آمناً. وفي عامي 1999 و2000، وبهدف إظهار أن مثل هذه الرحلات البحرية كانت ممكنة، قام مغامر أمريكي يدعى جون تورك (Jon Turk) بالإبحار في كاياك* (kayak) من اليابان إلى ألاسكا متبعاً المسار ذاته، الذي يُزعم أن قبائل الجومون استخدمته، وقد أطلق علماء الأنثروبولوجيا على هذا المسار «طريق العشب البحري» (Kelp Highway).

وكما قال أوزلي في هذا الصدد: «أعتقد أن هذه الهجرات الآسيوية بمحاذاة الشاطئ كانت الأولى من نوعها، وتبعتها موجات أخرى من المهاجرين أفرزت الهنود الحمر كما نعرفهم الآن».

ماذا حدث لهؤلاء الرواد الأوائل، أجداد ورفقاء «رجل كينيوك»؟ يقول أوزلي إن موجات الهجرة اللاحقة من آسيا اجتاحتهم وراثياً، مما عجّل بزوالهم كشعب ذي صفات جسمانية مميزة. قد يكون المهاجرون اللاحقون قد تزاوجوا مع المستوطنين الأولين، مما أدى إلى تمييع إرثهم الجيني، ولاتزال بعض آثار حمضهم النووي موجودة لدى بعض الجماعات الأمريكية، إلا أنها أضعف مما يسمح لنا باعتبار هؤلاء الأمريكيين الأصليين أحفاداً لهم.

حياة عنيفة: قبل عشرين سنة من موته، أصيب «رجل كينيوك» بحربة انغرس نصلها في وركه، ولاتزال في مكانها. وهناك إصابات أخرى، مثل كسور في الجمجمة، قد تكون نتيجة إلقاء الحجارة وعظام القفص الصدري التي لم تلتئم تماماً.

وليس من المعروف بعد ما إذا كان هذا الطرح الجديد للتعمير السكاني لأمريكا الشمالية سيصمد مع تتابع ظهور البراهين. وأخيراً، عُثر على عظام فتاة مراهقة قُدر عمرها بـ 13000 عام في أحد

رجل عمره تسعة آلاف عام يتكلم!

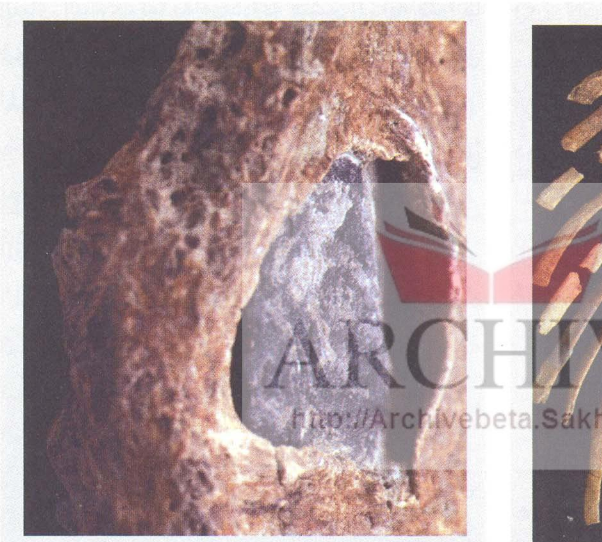
الكهوف المطمورة تحت المياه في المكسيك، مما يزيد من أهمية النقاش. وفي مطلع هذا العام، صرح جيمس تشاترز، وهو أول عالم أنثروبولوجيا فحص «رجل كينيوك» وشارك في التحليل الكامل لهيكله العظمي مع زملائه، بأن جمجمة الفتاة تشترك مع جمجمة «رجل كينيوك» ومع غيره من الأمريكيين الأقدمين في بعض الصفات، بل وتمتلك بعض سمات الحمض النووي، التي ترجح صلتها بأسلافها من نساء أمريكا الأصليين.

لا يزال «رجل كينيوك» ممسكاً بالمفتاح، فقد فشلت المحاولة الأولى لاستخراج الحمض النووي من قطع صغيرة من العظام، ورفض جنود الفيلق السماح لهم بأخذ عينة أفضل، وتجري الآن محاولة ثانية لإحداث ثقب في بقايا العظم في أحد المعامل بالدانمارك.



وضع تشريحي لهيكل رجل الكينوك.

Photograph courtesy of Chip Clark, Smithsonian Institution. Used with permission by NCCAL – Kuwait 2015.



صورة توضح جيبة من ارتشاف العظم حول منطقة إصابة القذيفة المسننة.

Photograph courtesy of Chip Clark, Smithsonian Institution. Used with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

وهناك مصطلح رائع يستخدمه علماء الأنثروبولوجيا، وهو «تاريخ حياة العظام» (Osteobiography)، وتاريخ عظام «رجل كينيوك»، تسرد قصة حياة مليئة بالأحداث، التي كشف فحص جديد بالكربون المشع عن أن وقائعها حدثت منذ حوالي 8900 إلى 9000 سنة، فقد كان رجلاً قوي البنية مفتول العضلات يبلغ طوله حوالي خمسة أقدام وسبع بوصات ويزن 160 رطلاً، كان يستعمل اليد اليمنى وتوفي في الأربعين من عمره».

ويستطيع علماء الأنثروبولوجيا بمناظرة العظام أن يحددوا أياً من العضلات استخدمها شخص أكثر من غيرها. فعلى سبيل المثال، ذراع «رجل كينيوك» اليمنى وكتفه تشبه ذراع وكتف رامي الكرة في لعبة البيسبول،

فقد أمضى وقتاً طويلاً في إلقاء شيء بيده اليمنى مع ثني مرفقه، وهذا بلا شك كان حربة. وكما صرح أوزلي أنه في إحدى المرات ألقى شيئاً بقوة لدرجة أنه فتت مفصل الكتف، وهي إصابة تنهي حياة اللاعب في لعبة البيسبول، ومن المؤكد أنها كانت تسبب له ألماً شديداً كلما ألقى شيئاً. وكذلك ساقه اليسرى، كانت أقوى بكثير من اليمنى، وهو ما يميز الرامي الذي يستخدم يده اليمنى، ويدعم حركة جسده للأمام على الساق اليسرى، أما يداه وذراعه فتشير إلى أنه كثيراً ما قبض بقوة على شيء ما صغير بأصابعه وإبهامه، ومن المرجح أنه صقل رؤوس حرابه بنفسه.

لقد أمضى «رجل كينيوك» وقتاً طويلاً ممسكاً بشيء، وكان يرفعه ويخفضه مراراً، ويعتقد الباحثون أنه كان يلقي برمح إلى المياه كما يفعل صيادو الفقمة. وتنبئ عظام ساقيه أنه خاض كثيراً في مياه ضحلة سريعة الجريان، وفي أذنه نتوءات عظمية تتوافق مع أذن راكب الأمواج، التي تنتج عن الغطس في مياه باردة، أما عظام الركبتين فتشير إلى أنه كان يجلس القرفصاء مرتكزاً على كعبيه. أحب أن أعتبره روائياً يمتع مستمعيه بسرد الحكايات عن أسفار بعيدة.

وقبل وفاة «رجل كينيوك» بسنوات عديدة، تسببت ضربة قوية على صدره في كسر ست من عظام القفص الصدري، ولأنه كان يستخدم يده اليمنى لإلقاء الرماح، فإن خمساً من تلك العظام في جانبه الأيمن لم تلتحم معاً أبداً. كان رجلاً شديد البأس.

ووجد العلماء أيضاً كسرين صغيرين وغير غائرين في الجمجمة، أحدهما في جبهته، والآخر إلى الوراء قليلاً، وتشيع هذه الكسور في أكثر من نصف جماجم الأمريكيين الأقدمين ولايزال سببها لغزاً. فقد يكون السبب خوضهم معارك أُلقيت فيها الحجارة، أو حوادث نتجت عن استخدام المقلاع، وهو سلاح مكون من حجرين مربوطين في طرفي حبل، وكان يتم إلقاؤها على الحيوانات والطيور لتكبيلها، ومن لا يجيد إلقاءه كان الحجران يضربانه هو، ومن الممكن أن «رجل كينيوك» تعلم إلقاء المقلاع في شبابه بالطريقة الصعبة.

إلا أن الإصابة الأكثر إثارة للفضول هي تلك التي نتجت عن إصابة رأس الحربة لعظمة الورك، لكنه كان سعيد الحظ، فيبدو أن الحربة ألقيت من مسافة بعيدة فأخطأت إصابة أحشائه، وإلا كانت الإصابة مميتة، وقد أصابته بزاوية مائلة قدرها 29 درجة، وفي ضوء النمو العظمي حول رأس الحربة المغروسة فيبدو أنه أصيب بها وهو في عمر 15 إلى 20 سنة، ويبدو أنه لم يكن لينجو لو تُرك وحيداً. وخلص العلماء إلى أن «رجل كينيوك» كان من المؤكد بصحبة آخرين اهتموا به وبتمريضه وتغذيته إلى أن استعاد صحته، فقد التأم الجرح جيداً، ولم يعد يعرج كما يظهر من التناسق في أربطة عضلات الإلية. ومما لا شك فيه أن هناك قصة مليئة بالأحداث تنم عنها هذه الإصابة، التي قد تكون نجمت عن حادثة صيد أو مباراة شبابية ساءت عاقبتها، أو قد تكون حدثت في معركة أو هجوم أو حتى محاولة قتل.

وما أزعج العلماء هو رفض جنود الفيلق السماح لهم بتحليل رأس الحربة الحجري للوصول إلى المحجر الذي استخرجت منه. وكما قال ستانفورد، عالم الأنثروبولوجيا التابع لمؤسسة سميثسونيان: «لو علمنا من أين أتت هذه الحجارة لكوّنا فكرة جيدة عن المكان، الذي وجد فيه وهو في مقتبل العمر. وكشف الفحص بالأشعة المقطعية عن أن سن الحجر يبلغ طوله حوالي بوصتين، وعرضه ثلاثة أرباع البوصة، وسمكه ربع بوصة، وذو حواف مسننة. وكما كتب ستانفورد في تحليله، فقد كان يعتقد أن

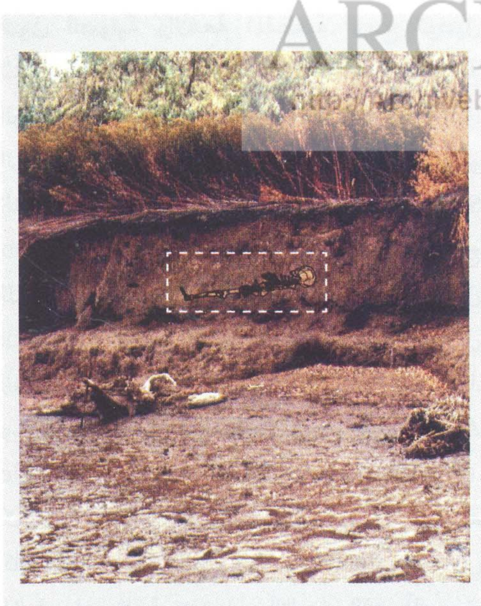
رجل عمره تسعة آلاف عام يتكلم!

«رجل كينيوك» حدثت له الإصابة أثناء وجوده في أمريكا، إلا أن الحجر قد يعود إلى أصل آسيوي.

كل ما نأكله ونشربه يترك بصمة كيميائية داخل عظامنا في شكل تغيرات ذرية للترسيبات الكربونية والنيتروجين والأوكسجين، وبالتعرُف على هذه المكونات يمكن للعلماء معرفة ما كان يأكله ويشربه شخص ما أثناء تكوين العظام. وعظام «رجل كينيوك» كانت محيرة، حتى وإن كان مدفوناً على مسافة 300 ميل من البحر، إلا أنه لم يكن يأكل أياً من الحيوانات، التي امتلأت بها هذه المنطقة، بل على العكس، ففي العشرين سنة الأخيرة من حياته اعتمد غذاؤه بالكامل على الحيوانات البحرية، كالفقمة وأسد البحر والأسماك، وكانت المياه التي يشربها محيرة بالقدر نفسه، فقد كانت مياهاً باردة ناتجة من ذوبان الجليد في أماكن مرتفعة، ومنذ 9000 سنة خلت كان أقرب شاطئ بحري توجد به هذه المياه الناتجة عن ذوبان الجليد هو ألاسكا. ومن هذا نستنتج أن «رجل كينيوك» كان رحالاً من الشمال، وقد يكون قد تاجر بأحجار مصقولة عبر مئات الأميال.

مدفن على ضفة النهر: قبل أن يُجرف «رجل كينيوك» كان يرقد ورأسه إلى أعلى النهر. وخلُص العلماء من وضعيته (عند موقع الاكتشاف تماماً، ولكن على مستوى أعمق في ضفة النهر) أنه قد دُفن عمداً.

وعلى الرغم من أنه قد أتى من أرض بعيدة، إلا أنه لم يكن زائراً غير مرغوب فيه، فيبدو أنه قد قضى نحبه بين أناس عاملوا جثته بكل عناية واحترام. وعلى الرغم من أن الباحثين يقولون إنهم يجهلون كيف مات، فقد تمكن أوزلي من تحديد أنه دُفن عمداً في وضع منكفئ ووجهه إلى أعلى، ورأسه أعلى قليلاً من قدميه، وأميلت رأسه لتلامس ذقنه صدره، وقد وُضع في مدفن عمقه قدمان ونصف القدم. وقد استنتج أوزلي هذه المعلومات جزئياً بوضع خريطة لتوزيع القشرة الكربونية على العظام وباستخدام عدسة مكبرة، وهذه القشرة تبدو أثقل في الجانب السفلي من العظام المدفونة، وهذا ما كشف له أي سطح كان إلى الأعلى، وأي سطح كان إلى الأسفل. ولم تظهر العظام أي أثر لتعرضها لحيوانات القمامة أو الضواري، ويبدو أنها دُفنت عمداً أسفل التربة السطحية. ومن تحليل رواسب الطحالب وعلامات التآكل، الذي تحدثه المياه، استطاع الفريق البحثي تحديد أي من العظام جُرفت أولاً من الحاجز البحري، وأيها جُرفت لاحقاً، وقد دُفن «رجل كينيوك» وجانبه الأيسر يواجه النهر ورأسه ضد التيار ونحو أعلى النهر.



Reconstructed placement of the skeleton in the terrace bank based on taphonomic evidence. Photograph courtesy of Thomas W. Stafford, Jr. Used with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

فما النتيجة الأكثر إثـارة للمشاعر؟ فقد أعاد الباحثون معالم وجه «رجل كينيوك» إلى الحياة، وهذه العملية لا تشبه عملية البناء التكنولوجية التي رأيناها في المسلسل التلفزيوني «بونز» (Bones)، فتحويل الجمجمة إلى وجه عملية طويلة تعتمد على مهارة يدوية يندمج فيها العلم بالفن، ولتحقيق هذا احتاج فريق من خبراء تشريح الهيكل العظمي وصناع النماذج والأطباء الشرعيين والمثالين والمصورين لعدة أشهر من العمل الدؤوب لإنجازه.

اشتملت المرحلة الأولى على تحديد العشرات من النقاط على أنموذج للجمجمة صنعوه من الجبس مع تحديد سمك الأنسجة عند هذه النقاط (جمع علماء التشريح في الطب الشرعي بيانات كثيرة عن عمق الأنسجة عبر السنين) بادئين بتثبيت دبابيس في وجوه الجثامين، ثم أتبعوا هذا بفحص بالموجات فـوق الصوتية والأشعة المقطعية. ومع توصيل الدبابيس معاً، قام مثال الطب الشرعي بتغطية الجمجمة بالصلصال بالعمق المناسب، ثم أخذوا الرأس العارية المصنوعة من الصلصال إلى استوديو النحت والتصميمات في بروكلين (Studio EIS in Brooklyn)، وهو المتخصص بإعادة بناء النماذج للمتاحف، حيث قام النحاتون بإعطاء وجهه دلائل التقدم في العمر بإضافة التجاعيد وأثر العوامل الجوية، ووضعوا في جبهته الندبة التي أصيب بها. وباستخدام صور تاريخية لشعب الأينو (Ainu people)، وشعب البولونيزيا (Polynesians)، كمرجعيات، قاموا بنحت تفاصيل الأنسجة الناعمة كالشفتين والأنف والعينين، ومنحوه تعبيرات وجه ذي نظرة حادة ثاقبة تتفق مع التاريخ، الذي أفصحت عنه العظام كصياد وصائد أسماك ورحال، ثم أضافوا له لحية كتلك التي تشيع بين رجال الأينو، أما بالنسبة للون البشرة، فقد اختاروا له اللون البني الدافئ الدال على القوة ليتفق مع لونه الطبيعي، وقد عمقته قسوة العيش في العراء. وحتى لا يطغى الأثر الفني على إعادة بنائه، روجعت كل مرحلة من مراحل العمل بواسطة علماء الأنثروبولوجيا الطبيعيين.

وقال أوزلي: «أنظر إليه كل يوم. لقد أمضيت عشر سنوات مع هذا الرجل محاولاً أن أفهمه بطريقة أفضل، فهو سفير من الزمن القديم، ويا للقصة التي لديه ليرويها».

واليوم، لاتزال بقايا عظامه محفوظة في متحف بيرك (Burke Museum)، ولاتزال القبائل تعتقد أن «رجل كينيوك» كان أحد أجدادهم، ويريدون استرداد بقاياه لإعادة دفنها.

ولايزال الفيلق العسكري مسيطراً على الهيكل العظمي، ورُفض طلب أوزلي لإجراء العديد من الاختبارات بما في ذلك فحص لأنسجة بعض الأجزاء المبقعة من عظامه لتحديد عمر «رجل كينيوك»، فإجراء فحص كيميائي على ضرس واحد سيمكن العلماء من تضييق دائرة البحث في موطنه الأصلي بتحديد ما كان يأكله ويشربه في طفولته. ويمكن للضرس أن يكون مصدراً جيداً للحمض النووي. وعلم الجيولوجيا الجزئية يتقدم بسرعة فائقة إلى الحد، الذي قد يمكننا من معرفة الأمراض التي أصيب بها «رجل كينيوك» وسبب موته.

ولايزال علماء اليوم لديهم أسئلة كثيرة عن هذا الهيكل العظمي، ومما لا شك فيه أنه ستكون لدى علماء المستقبل أسئلة جديدة، فرجل كينيوك لايزال لديه الكثير ليرويه.

الهوامش

* اسم الطوف الذي أبحر به المستكشف النرويجي ثور هيردال في العام 1994.

* مركب صغير مدبب من الناحيتين يتسع لشخص واحد ويسير بالمجاديف.





ما النسوية؟

بقلم: أليس جاردين*

ترجمة: د. محمد السيد**

العنوان الأصلي للمقال:

What Feminism?، ونشر في مجلة French Politics, culture & society، المجلد 28، العدد 2، صيف العام 2010.

- Alice Jardine, "What Feminism?", French Politics, Culture & Society, Vol. 28, no. 2, Summer 2010. Translated and reprinted with permission by NCCAL - Kuwait 2015.

* أليس چاردين، أستاذة اللغات الرومانسية والأدب ودراسات المرأة، والجنس والجنوسة بجامعة هارڤارد. حصلت على درجة الدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة كولومبيا، وبدأت التدريس في جامعة هارڤارد العام 1982. من أشهر أعمالهاكتاب: Gynésis: Configurations of Woman and Modernity، وترجمتها بالمشاركة لكتاب جوليا كريستيڤا Desire in Language، وتحريرها لمجلدات كتب: The Future of Difference، Men in Feminism، Shifting Scenes: Interviews on women، Writing، and Politics in Post-68 France، وكتاباتها الأخيرة Living Attention: On Teresa Bernnan. وأحدث مشاريعها كتاب Vision of Catastrophe: The 21st century 1950's Style.

** د. محمد السيد: أستاذ في قسم الفلسفة - جامعة الكويت.

- لوحة المقال من كتالوج (القصيدة واللون)، الفنان: فهد بن ناصر الربيق الخالدي - فبراير 2014.

> **وقعت في غـرام جسر جديد في باريس يعرف باسم جسر سيمون دي بوڤوار. وكما لو كان هذا الجسر صُمم لينسجم تماماً مع الغرض من إطلاق الاسم عليه، فقد جاء ليصل المكتبة القومية بحديقة بيرسي، التي لاتزال عامرة بحدائق الكروم، التي كانت موضعاً لحانة مشهورة. ولا يخامرني شك في أن بوڤوار كانت تعشق فكرة أن يكون ذلك الجسر همزة وصل بين قراءة الكتب وأصوات الكؤوس.**

وفي دمجه للخلفية الاشتقاقية الكامنة وراء كلمتي «المرور» و«نون النسوة» في مسماه، يرتفع الجسر ويتأرجح صعوداً وهبوطاً من جانب إلى آخر بشكل حلزوني عبر ممراته المختلفة، في إيقاع يحاكي تتابع الأمواج، التي قد تُحدث شعوراً بالدوار. وتمثل لي هذه الممرات المتعددة صورة مجازية تعزز ما أود استعراضه في هذا المقال. وما ستطالعونه لاحقاً لا يمثل تنظيراً صورياً أو بحثاً تاريخياً بقدر ما هو سلسلة من التأملات حول نقاط الالتقاء والتقدم والتقهقر فيما يتعلق بالنزعة النسوية عند بوڤوار، التي أقدمها للقراء، الذين يمثلون لي أهمية كبيرة، بما في ذلك تلك النوعية الخاصة من القراء التي أنتمي إليها. وفي الوقت نفسه، فإن «ضمير المتكلم – الأنا»، الذي سيظهر لاحقا، غير ثابت، بل ويتم تطويعه وفق ما تمليه متطلبات الزمان والمكان، وهو يمثل أيضاً ركناً مهماً في السياق التاريخي السردي للموضوع، فضلاً عن قيامه بدور رمزي في انسجام كبير مع القراءات النسوية لحقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. ولا ينصب مسعاي في حصر مفهوم الأنا في منطقة ضيقة حبيسة، لكن بالأحرى أود أن أجسر الهوة بين الآراء والسنين، بدءاً من المائة عام المنصرمة وما سيأتي لاحقاً، متنقلة بين ما أطلقت عليه نانسي ميللر مصطلح «سيرة ذاتية جماعية» في كتابها «هذا يكفيني»، وهو الكتاب الذي طرحت فيه أيضاً أسئلة عن التاريخ الثقافي المشترك وتضميناته لمن لا يزال بيننا يصر على وصف نفسه بنصير النسوية، لكن السؤال عن أي نسوية نتحدث؟[1].

وأعد نفسي ممثلة للمجموعة الأولى من قراء النسوية البوڤوارية. في أوهايو العام 1963. كنت في الثانية عشرة من عمري، لم تكن بوڤوار تطلق حينها على نفسها لقب مناصرة للحركة النسوية، بينما كنت أنا فقيرة، خالية الوفاض من الناحية الثقافية، وكانت الأقدار مرسومة وكأنها ستحتم عليَّ أن أتزوج في تلك السن المبكرة، وأن أنجب حفنة من الأطفال، وأن أعمل في محطة بنزين أو بيع الملابس النسائية طيلة حياتي، لكن لسبب ما، وفي عيد ميلادي الثاني عشر، أهدتني والدتي بعض كتب بوڤوار لمطالعتها. وسرعان ما التهمت كل تلك الكتب عن آخرها، لا سيما مذكراتها. وشأن ملايين الفتيات الصغيرات آنذاك، وددت أن أصبح بوڤوار، وبدأت في عقد المقارنات بيني وبينها وطفقت أسأل نفسي: متى سأبدأ في كتابة روايتي الأولى؟ أي البلاد سأزور أولاً؟ والأهم من كل ذلك، أين يمكنني العثور على ملهمي سارتر؟ فقد كنت في أشد الحاجة إلى واحد على شاكلته! (وفي الحقيقة لم تتحقق هذه الأمنية على النحو المرجو)، وسرعان ما أدركت أن هذا التجسيد الذاتي لنفسي، كقارئة لبوڤوار، هو أمر شائع بين الكثيرات، ويمثل مساراً مشتركاً للسيرة الذاتية جسّده اليافعون واليافعات من قراء بوڤوار في كل أرجاء المعمورة، بل واستمر حتى هذه الأيام. وبالنسبة لفتاة صغيرة مثلي في الثانية عشرة من

عمرها، تطابق حلم بوڤوار الوجودي تماماً مع الحلم الأمريكي، الذي بزغ في حقبة ما بعد الحرب، وتمثل في المقولة: اصنع من نفسك شيئاً له قيمة عبر امتلاك القدرة على الاختيار مؤمناً بصحة اختيارك مهما كان موقفك.

أما ما حدث مع المجموعة الثانية من القراء، التي سأمثلها أنا أيضاً، فيقع تقريباً في العام 1973، حيث كنت آنذاك قد تخرجت من الجامعة. وكشأن الملايين من النساء الشابات، كنت قد تغيرت سياسياً بصورة راديكالية بتأثير حرب فيتنام وحركة الحقوق المدنية. وجاءت الموجة الثانية من الحركة النسائية في صورة طاغية. وكنت أقرأ بنهم شديد أعمال الكاتبات، من أمثال كيت ميلت Kate Millett، وشولميث فيرستون Shulamith Firestone، ودرست أول مقرر للأدب القائم على فكرة الجنوسة في جامعة أوهايو الحكومية، وكان عنوان هذا المقرر «أخوات شكسبير». وعقدت العزم على متابعة طلبي الذي قدمته لهيئة فولبرايت للسفر إلى باريس بعد التخرج لمدة عام بهدف وحيد: مقابلة سيمون دي بوڤوار. ولسبب ما، توسمت هيئة فولبرايت فيّ خيراً لتحقيق تلك المهمة، وفي خريف العام 1973، بعد أن استجمعت شجاعتي، كنت أطرق باب بوڤوار. كنت خائفة وأرتعش بشكل ظاهر للعيان، لكني أعتقد أن ذلك بدا لها مسلياً.

لقد قرأت أخيراً المقابلة، التي أجرتها بوڤوار في العام 1972 مع إليس شوارتزر Alice Schwartzer بعنوان «ثورة النساء»، التي قدمت نفسها فيها باعتبارها مناصرة للحركة النسائية، وأقرت بأن الثورة النسائية قد تسبق الثورة الاجتماعية [2]. وقامت بتوقيع «البيان رقم 343» (القرار 343، الصادر في العام 1971، الذي يتضمن أن المرأة التي تعترف بإجرائها عملية الإجهاض تعرض نفسها للوقوع تحت طائلة القانون) [3]. سألتها عن التحولات التي مرت بها فأجابت على أسئلتي بتؤدة ولهجة ودودة وقد اعتراها بعض الاندهاش. وبفضل توجيهاتها، شرعت في اكتشاف أنشطة الحركة النسوية من خلال عدد لا يحصى من الاجتماعات في الشقة، الكائنة بجوار محطة مترو Maubert Mutualité، واجتماعات أخرى على مستوى أصغر، حيث كنت أجلس صامتة مأخوذة بالبهجة الناجمة عن الاحتمالات المتوقعة. وتبين لي بجلاء أن بوڤوار لم تكن تتحدث حصرياً أو حتى بشكل أساسي عن النساء فقط. لقد كانت تتحدث عن تغيير العالم، الذي حصر المرأة، شأن فئات أخرى، في حياة تفتقر إلى المعنى والقوة. وتحدثت بوڤوار عن فكرتين على الأقل كانتا في غاية الراديكالية بالنسبة لي، ولم أتخلى عنهما قط: الفكرة الأولى، تكمن في أننا جميعاً، وإن كنا نتسم بالعمومية، إلا أننا في الوقت نفسه نتسم بالفردية/ الخصوصية؛ والفكرة الثانية أن «النسوية ليست سوى طريقة للهجوم على المجتمع بصورته الموجودة الآن». ومن ثم فهي حركة ثورية.. تختلف عن حركة الصراع الطبقي، وعن حركة البروليتاريا، التي يتعين أن تتشح باليسارية. وما أقصده باليسار هنا هو أقصى اليسار المتطرف، أي الحركة التي تهدف إلى الإطاحة بالمجتمع عن بكرة أبيه. وفضلاً عن هذا، فلو حصلت النساء بالفعل على المساواة الكاملة مع الرجال فسينقلب المجتمع رأساً على عقب [4].

وما زلت أمثل مجموعة ثالثة من القراء حسم أمرها التاريخ، لكن هذه المرة في العام 1979، الذي يعد عاماً حافلاً بالتحولات من الناحية النظرية. كنت حينها طالبة دراسات عليا مناصرة للحركة النسوية، وكنت لا زلت أتأرجح بين اليقين واللايقين فيما قالته لي بوڤوار منذ عدة سنوات خلت. في المقام الأول، لأنني اكتشفت عبر السنوات القليلة الماضية، ضمن ملايين

من الناس، كل الإثارة والأمل الذي تمثله حركة ما بعد البنيوية الفرنسية. وعلى المستوى الشخصي، فقد قمت بعملية تنقيح ومراجعة للثورة الإبستمولوجية، من خلال وجود أعمال جوليا كريستيڤا Julia Kristeva، التي عملت باحثة مساعدة لها في جامعه كولومبيا، كما قمت بترجمة أعمالها إلى اللغة الإنجليزية. وكلما حانت لي الفرصة كنت أعود إلى باريس للتحاور مع بوڤوار عن كل تلك الأمور: عن كريستيڤا ، ولاكان، ودريدا، وفوكو، وسيكسو Hélène Cixous. وكدت أصاب بالإحباط عندما رفضتهم بوڤوار جميعاً رفضاً باتاً. لقد قالت إن كل هذا الجهد الجديد، حتى في أبهى صوره، ما هو إلا خضوع للرأسمالية، أما فيما يتعلق بموضوع فكر ما بعد الوجودية، فقد أظهرت بوڤوار كثيراً من الازدراء وعدم الحيادية بصورة أصابتني بالذهول والصدمة وخيبة الأمل. وحلت كريستيڤا تدريجياً محل بوڤوار في صياغة أفكاري. وعلى الرغم من عدم حبي لوجود زوجها، الكاتب والناقد الفرنسي فيليب سولرز Sollers، إلا أنني كنت شديدة الافتتان بكريستيڤا على منوال انبهاري من قبل ببڤوار. وأدركت أن كريستيڤا هي صاحبة الرأي الصائب، وأن بوڤوار لم تكن على صواب. في ذلك الوقت لم أستطع أن أتخيل أنه بعد مرور ثلاثين عاماً، وبالتحديد في العام 2008، ستدشن كريستيڤا جائزة تقديرية رفيعة المستوى تحت اسم جائزة سيمون دي بوڤوار بهدف «التعريف بالعمل والإنجاز الاستثنائي للرجال والنساء، الذين استلهموا روح أيقونة النزعة النسوية، وقدموا إنجازات أسهمت في تحرير المرأة عبر أنحاء العالم» [5].

أما المجموعة الرابعة من القراء، التي تشكلت في العام 1986، وأمثلها أنا أيضاً باعتباري حينئذٍ أستاذة مساعدة شابة في جامعة هارفارد. وبإشراف صديقتي ومعلمتي، سوزان سليمان Suzan suleiman، نشرتُ مقالاً بعنوان «أحكام الإعدام»[6] اعتقدت آنذاك أنه بمنزلة وداع لأفكار بوڤوار. عقدتُ في ذلك المقال مقارنة بين تصوير بوڤوار لوفاة والدتها في كتابها «وفاة هادئة للغاية» إلى جانب وصفها لوفاة سارتر في كتابها «وداعاً»[7]. وزعمتُ، استناداً إلى نظريه التحليل النفسي النسوية، أن سارتر قام بدور الأم الشهوانية غير المبالية إرضاءً لنزوات بوڤوار التخيلية، مما قاد إلى الاستكشاف النظري لاستحالة وجود الفروق الجنسية في أعمالها، وانتهى الأمر إلى أن يكون مقالي السابق هو كلمة الوداع الوحيدة. وفي 14 أبريل 1986، تم احتجازي في غرفة بفندق لیننغراد بسبب قصف ريغان لليبيا، ولم أستطع الخروج من حجرتي في الفندق، دعك عن عدم قدرتي على السفر إلى باريس لحضور جنازة بوڤوار.

ويمثل القراء الحقيقيون المجموعة الخامسة والأخيرة، وهي مجموعة ضخمة متنوعة، تألفت منذ العام 1986 من مجموعة من القراء المحترفين، بالمفهوم الراديكالي للجمع، الذي نجد معه صعوبة في أن تمثل الـ «أنا» الفردية «نحن» المختلف عليها في تمثيل الجمع، حتى باعتبارها تمثل صورة رمزية ديموغرافية للآخرين. ومن ناحية أخرى، فمن المحتمل أن كل قراء حقبة ما بعد 1986 حاولوا، كل بطريقته، أن يتجاهلوا كل الشواهد السلبية عن بوڤوار، باستثناء ما يتصل بالنميمة والشائعات البغيضة، وبخاصة عقب نشر خطاباتها ويومياتها عبر العشرين عاماً الماضية، وبعد أن كشفت السيرة الذاتية، التي أصدرتها الكاتبة الأمريكية ديدر بير Deirdre Bair بعنوان «سيمون دي بوڤوار: سيرة ذاتية» (1990)، وكذلك السيرة الذاتية التي نشرها دانيل سالينيڤ Danièle Sallenave بعنوان «حرب القوارض» (2008)، التي كشفت لنا عن تبعية بوڤوار المُذلة لسارتر، ولهوها ومغامراتها العاطفية

مع نساء يصغرنها في العمر وهو ما كانت تنكره في معظم الأحيان[8]. لقد غضضنا الطرف عن كتاب بيانكا لامبلين Bianca Lamblin «علاقة مشينة» وكتاب «وجها لوجه»[9] لهازل رولي Hazel Rowley، وكثيراً ما تناهت إلى سمعنا ملاحظات صامتة تعبر عن إهانات صحفية عنيفة وجهت لبوڤوار. وعلى سبيل المثال، ففي ذكراها المئوية استأنفت أنطوانيت فوك Antoinette Fouque هجومها العدائي على كل ما يخص بوڤوار قائلة: «وقع اختيار النسويين على بوڤوار كما لو كانت بقرة مقدسة؛ فهن أشبه بالنساء الأمازونيات اللائي يحطن بالقذافي، وهن يتحلقن حولها في شيء من الحذر.. وفي نهاية القصيد، فإن بوڤوار ليست سوى امرأة عادية، لم تتوقف طوال حياتها عن محاولة تجاوز الجمع المحيط بها»[10].

ومن ناحية أخرى، وعلى الرغم من الهجوم الصاخب، الذي شنته الصحافة على بوڤوار بوصفها سلطوية، وماكرة، ومستغلة، إلخ، فأنا ومعظم الأخريات ممن ينتمين إلى أجيال نسوية مختلفة قد غيرنا مسارنا منذ منتصف الثمانينيات إلى سبل جديدة، وامتطينا صهوة جسور جديدة أخذتنا في دهاليز أفعوانية ملتوية، وتقلبنا في أجواء سياسية مغايرة، ومررنا بمستويات جديدة من الصعوبات. وأنا هنا أتحدث عن جيلين على الأقل من مناصري النسوية، معظمهن من الفلاسفة، الذين مضوا قدماً، مبتعدين عن أعمال بوڤوار. ويمثل هذا الاتجاه العديد من المفكرين المتميزين، الذين طرحوا تيارات إبستمولوجية متعددة تمخضت عن دروب فكرية جديدة، تحاول الخروج من العالم الفوضوي الذي نعيش فيه. وكثيراً ما يقر كل أولئك المفكرين اختيارياً بفضل بوڤوار عليهم حتى وهم يستكشفون آفاقاً فكرية مغايرة لأفكارها، على سبيل المثال:

(1) المُنَظِّرون الاجتماعيون النسويون: على سبيل المثال، سوزان بك مورس Susan Buck Morss ، فيلسوفة السياسة، التي انشغلت بأمور عديدة، من بينها توظيف يوتوبيا التفكير الثوري في القرن العشرين، وإعادة النظر في تاريخ العالم في القرن الواحد والعشرين[11]، أو دروسيلا كورنل Drucilla Cornell، أستاذة القانون ودراسات المرأة والعلوم السياسية، التي حاولت أن تتوصل من خلال أساليب نسوية حديثة إلى تعريفات جديدة لمفهوم الحرية[12]، أو ليزلي سالزينغر Leslie Salzinger، عالمة الاجتماع، التي انطلقت أبحاثها من ملاحظة أن كل الموجودين في سوق الأوراق المالية من الذكور، واستخلصت من ذلك علاقة سببية جديدة مدهشة بين مفهوم الذكورة التقليدي واحتمال اضمحلال السوق الرأسمالية المتقدمة، كما كشفت النقاب عن العلاقات الحديثة المتشابكة بين الجنوسة والعولمة الاقتصادية[13].

(2) فلاسفة النسوية التحولية/ ما بعد الاستعمارية، الذين قد يتفقون على أن الشخص «لا يولد امرأة، بل يصبح امرأة»، إلا أنهم لا يوافقون بوڤوار الرأي في أن المرأة في «كل المجتمعات المعروفة يُنظر إليها على أنها الآخر»[14]. ويزعمون، عوضاً عن ذلك، أن معظم أنصار النسوية الغربية، بدءاً من بوڤوار، يعملون من داخل «الحداثة»، ولذا فهم وقعوا تحت سطوة المفاهيم المتعلقة بالمركزية العرقية لتحقيق أهداف حداثية: من قبيل المساواة بين الجنسين والتطوير. وحتى بالنسبة للمفكرين المرموقين في أمريكا الشمالية، من أمثال شاندرا موهانتي Chandra Mohanty، فإن النسويين في الغرب لم يتخلصوا من النظرة التقليدية للرجل، باعتباره يمثل الآخر للمرأة، وذلك من خلال نموذج التفكير المتطور، الذي يصور نساء العالم الثالث على

أنهن، على وجه الخصوص، مضطهدات [15]. ويعتبر أصحاب النظريات التحويلية بوڤوار مؤسسة لهذا النمط من التفكير، لأنها حثت النساء على الانتقال من مرحلة الوشيك المتوقع إلى مرحلة الترنسندنتالي المتعالي، تلك المرحلة التي يتم فيها التحرر من جسد المرأة، الذي اعتبرته معوقاً لها بسبب القدرة على الإنجاب. وتمضي الحجة بأن النسويين البوڤواريين عبر التمسك بالمركزية العرقية الشمولية يتجاهلون نماذج لأنماط بديلة لا تنظر إلى الجنوسة باعتبارها العامل الرئيس، لكنها تعتبر المنزلة الأعلى أو التفوق أو الأمومة أسمى صور الهوية الذاتية، بغض النظر عن اتفاق أو اختلاف الأشياء الأخرى [16].

(3) فلاسفة النسوية المستلهمون لأفكار ما بعد البنيوية، ويمثلون مجموعة كبيرة نسبياً، ويتفقون جميعاً مع بوڤوار في أمر واحد على أقل تقدير: إن الأنوثة التقليدية كانت، وستظل، تمثل مرضاً عضالاً. لقد اتفقنا جميعاً مع بوڤوار على أن تغيير العالم بشكل راديكالي مرهون بتغيير وضع النساء في العالم بشكل راديكالي أيضا. وسأذكر أسماء بعض هؤلاء الفلاسفة الذين هم في عنفوانهم:

• روسي بريدوتي Rosi Braidotti، وسرده للفروق الضئيلة في صيرورة التحقق عند دولوز، التي أخذت مساراً راديكالياً جديداً لوضع الرغبات البدوية البدائية في سياق حضاري عولمي [17].

• كيلي أوليڤر Kelly Oliver، التي يدور آخر مؤلفاتها «النساء كأسلحة حرب» حول العراق، باعتباره يمثل جزءاً من جهدها في الابتعاد عن إقرار مفهوم الذاتية، الذي يسم مفهوم الأنوثة التقليدية بالحرب والعنف [18].

• إليزابيث غروش Elizabeth Grosz، التي سعت إلى تطوير «تاريخ جديد للمستقبل النسوي» من خلال الدفاع عن أن «الماضي يضم موارد وثروات تفوق ما هو موجود في الحاضر» [19].

• توريل موي Toril Moi، التي أخذت على عاتقها مهمة إحياء فكر بوڤوار، مكرسة جهدها لانتشالنا من طريق الماهوية/ البنيوية المسدود، من خلال تصورها لفكرة الجسد في مواقف معينة عوضاً عن تصوره فقط في إطار الجنس/ الجنوسة [20].

• تيريسا برينن Teresa Brennan، فيلسوفة نسوية تعد أعمالها أقرب الأعمال إلى طريقتي في التفكير، ومن الغريب أنني أعتقد أن أعمالها كانت أجدر الأعمال التي ستشغف بها بوڤوار. ولأوضح ذلك بإيجاز، يجب أن أؤكد استلهام برينن لرؤية بوڤوار الراديكالية، التي تشير إلى أن تغيير حال النساء من شأنه أن يفضي إلى تغيير العالم برمته، وهي وجهة نظر بوڤوارية بلمسة تستلهم نظرية التحليل النفسي ونظريات ما بعد البنيوية. لقد فعلت برينن ذلك كي تقدم حججاً جديدة: مفادها أن المعايير التاريخية للأنوثة، والاستغلال الذي لا ينتهي في مجال العمل بين الرجل والمرأة، مرتبطان بصورة جوهرية. وتزعم برينن أن الرجال (والنساء بصورة متزايدة)، من أجل أن يثبتوا ذواتهم كأفراد، وكي ينجحوا في هذا العالم، لجأوا إلى عملية تفريغ «تحرر من العبء»، يقومون فيها بإلصاق كل الصور السلبية والعدوانية بـ «الآخر» بصورة جعلت عملية إخضاع ذلك «الآخر» لهذا الإسقاط تتطلب تاريخياً صياغة تلك المعايير للأنوثة: التصور (المريض) المألوف للأنوثة. لقد قبلت المرأة صاغرة، إلى حد كبير، هذا التصور في مقابل أن تحقق أمرين مهمين: الاعتراف بها (الهوية، من قبيل الحصول على لقب سيدة، أو أي لقب) والأمان (الحماية). تتساءل برينن: ماذا لو كانت النسوية تعني إلى حد بعيد رفض هذا التصور الإسقاطي، بما يسمح للعديد من النساء بالشروع في

التخلي عن المؤثرات التاريخية السلبية لمفهوم الغرب في الأنوثة في فضولنا الثقافي؟. ماذا يحدث لمطالب المرأة في الاعتراف بها وبحاجتها للأمان عندما تمر بتحولات راديكالية تاريخية جغرافية إبّان القرن الواحد والعشرين؟

لقد مضت برينن إلى غاية الشوط، وزعمت أن «الفانتازيا التأسيسية»، التي وصفتها، قادت عبر الزمن إلى اضطراب عقلي اجتماعي أعم أضحى الآن يسود كل العالم ويهدده، بل ويقسم العالم إلى «أسياد» و«عبيد». والسمة الأساسية في مأزق الاضطراب العقلي الاجتماعي تكمن في فكرة الأنا، وتكون هذه الأنا اجتماعية وجمعية بقدر المرض العقلي الذي تسببه. وقد بدأت «مرحلة الأنا» في الغرب خلال القرن السابع عشر، واستمرت حتى الآن، غير أنها تسارعت وتوسعت مع انتشار التكنولوجيا وزيادة رأس المال، بل إن الفروق الجنسية (في قلب الفانتازيا التأسيسية)، أضحت في واقع الأمر، بمرور الزمن، متساوقة مع مصطلحات من قبيل العرق، والدين، والطبقة، مما قاد إلى انقلاب تمثل في صورة انقسام تاريخي غير مسبوق في مختلف أرجاء العالم بين المُخططين والمُخطَط لهم المستضعفين، بين المُعتدِي والمسالم المقهور. لقد وقعنا جميعاً في براثن هذا الاضطراب العقلي الشامل رغم كل المقاومة التي أبديناها، ويعود السبب في ذلك إلى رغبتنا، بسبب النزعة النسوية إلى حد ما، في أن نصبح تابعين. لقد اعتدينا على قيم الطبيعة ومجالاتها وطاقاتها باسم التكنولوجيا وزمانها. كانت برينن على وشك تقديم تصور لكيفية الخروج من هذا المأزق المميت، غير أنها، وللمفارقة، ماتت تحت عجلات سيارة مسرعة مجهولة[21].

إلى أي مدى، إذن، تأخذنا هذه القراءات وأولئك القراء والقارئات؟ وإلى أي جانب من النهر تلقي بنا؟ هل تتركنا في منتصف الطريق أعلى الجسر؟ هل يتعين أن نقفز من أعلى؟ وإلى أين نمضي في هذه الممرات والتقاطعات؟ إلى أعلى أم أسفل، إلى الخارج أم إلى الداخل؟ تترك الأسئلة من هذا القبيل القارئ، في أي زمان ومكان، متأملاً المقال الذي نشَرته كاتبة العمود الصحفي ديردر بير Deirdre Bair بعنوان «لها» في صحيفة النيويورك تايمز: «افعل كما قالت المرأة، وليس كما فعلت»[24].

أعتقد أنني أود في النهاية أن أضيف أنه من خلال قراءاتي السردية، فأنا ألتمس الغفران لبوڤوار، كما أود أن أقول إنني ما زلت أحترم حياتها وكتاباتها، والشجاعة الفكرية، التي سعت بحماس إلى تجسيدها في خبراتها بغض النظر عن كونها أحياناً غير مألوفة أو مضطربة. وأود أيضاً في سردي العام للموضوع أن أتفق مع ديردر بير في أن الأمر لم يكن معقوداً برمته على بوڤوار بمفردها كي تصلح المعوَجْ منه في حياتها وكتاباتها، لكن الأمر متروك لنا لكي نمضي في هذه الطرق الجماعية المشتركة، التي أنارتها لنا بصورة لن تسهم في تغيير معاني الجنس والجنوسة إلى الأفضل فحسب، بل في تغيير العالم إلى الأفضل بصورة أكثر عمقاً واتساعاً على المدى البعيد، وأن يتم كل هذا بصورة راديكالية.

أي نسوية نعني؟ لا أعتقد أننا نستطيع الإجابة بالعودة إلى نسوية بوڤوار، بيد أنني أعرف أنه بمقدورنا أن نستطيع جميعاً أن نتخذ من المسارات المتعددة، التي سلكتها، نبراساً يقودنا الآن إلى معالجة البنى الجنوسية العميقة الواضحة، فضلاً عن أزماتنا الملحة الأخرى:

- الخلل الكائن في المواجهة والانعزال بين المعسكر الغربي والمعسكر الشرقي، الذي تنجم عنه حروب مستعرة لا نهاية لها.
- الأزمة الطاحنة، بل وانهيار الرأسمالية الليبرالية الجديدة.

• معالجة موضوع تغير المناخ، وما يتصل به من مشكلات جغرافية تتعلق بالتفاوت السياسي الاقتصادي.

• بل وأود حتى أن أضيف إلى كل ذلك النضال من أجل حماية الإنسانية والفنون في عالم تهيمن عليه التكنولوجيا المتوحشة التي لا تأبه بأي منهما.

وأرغب في الوقت نفسه في أن أتجول عبر جسر سيمون دي بوڤوار في القريب العاجل، متأبطة كتاباً جيداً، بينما أتأمل كل مسارات النسوية إلى المستقبل.





نساء شبه القارّة من منظور سرديّات الرحلة العربيّة

بقلم: د. إنعام الحق غازي*

ترجمة: سارة زهير**

العنوان الأصلي للمقال: women of the sub - continent through the lens of Arabic travel narratives،
ونشر في مجلة Hawwa، المجلد 13، العدد 1، 2015.

- Inam Ul Haq Ghazi, "Women of the Sub-Continent through the lens of Arabic travel narratives", Non-Arab Asia and Transformations in Modern Arabic Culture, November 27-29, 2012. Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* د. إنعام الحق غازي: بروفيسور مساعد، مسؤول إدارة الترجمة والتفسير، كُلِّية اللغة العربية في الجامعة الإسلامية العالمية (إسلام آباد).

** سارة زهير: مترجمة حاصلة على درجة الماجستير في الأدب والنقد العربي من جامعة اليرموك، الأردن.

- لوحة المقال من معرض (ألوان حواء 2)، الفنانة: زينب بومريوم – متحف الفن الحديث، مارس 2015.

يعود تاريخ العلاقات التّجاريّة مع شبه القارّة (الهند؛ كما أسماها الجغرافيّون العرب في العصور الوسطى) إلى فترات سابقة على الإسلام، إذ توسّعت بعد بزوغ فجر الإسلام وتضاعفت بشكل مهول: مجالاً ومقداراً. وإلى جانب الإبحار العربي الحيوي السّالف في المحيط الهندي لأغراض التّجارة، فقد كانت هناك، أيضاً، الرّحلات الاستكشافيّة، الّتي أطلقها الخليفة وبعض الحكام الأوائل، مضافاً إليها سفر وتجوال بعض العرب من شبه الجزيرة والمناطق الموازية لها إلى أجزاء متعدّدة من شبه القارّة لأسباب كثيرة أخرى، منها طلب العلم الشرعي، والبحث، والوعظ، والسياحة... إلخ.

ووجدت دراسة، أُجريت حديثاً، أنّ هناك كتابات لما يقارب الأربع عشرة رحّالة من العرب (من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر الميلادي) قد نجت من الزّمن بطريقة أو بأخرى، وأنّها تتطرّق لتفاصيل الحياة كلّها تقريباً مشتملةً على الأعراف الاجتماعيّة، والمحظورات، والمعتقدات والممارسات الدّينيّة، والحالات الاقتصاديّة، والسّياسة، وشؤون الحياة اليوميّة.

ويقدّم هذا التّفوّق العربي المتنامي السّريع في السّفر إلى تلك المنطقة، وباجتماعه مع الطبيعة، التّعدّدية للسّرديات المسجّلة مادّةً متنوّعة للدراسة والتّحليل والنّقد.

وتعتمد منهجيّة البحث في هذا المقال، وبشكل أوّلي، على ما تمّ جمعه واستخلاصه وتصنيفه من سرديّات عربيّة أصليّة مأخوذة من مصادر مباشرة وغير مباشرة. وتتحمّل الكاتبة مسؤوليّة تقديم النّص العربي بالإنجليزيّة، وقد تمّت محاولة حصر الورقة في جانب معالجة صورة المرأة كما تتجلّى في كتابات الرّحالة العرب، لكنّها مع ذلك تميل لتقديم بعض الشّروحات في المواضع الملائمة.

الرّحالة وسرديّاتهم

وإنّه لمن المحبّذ، وقبل البدء بالموضوع، أن يُقدّم موجز سريع عن الرّحالة وسرديّاتهم، لتكوّن لدى القارئ خلفيّة مناسبة عنه.

لقد جذبت منطقة شبه القارّة الهنديّة كثيراً من الأمم، والمِلل، والأشخاص نظراً لطبيعة صورتها الغامضة في العصور القديمة. وعلى الرّغم من امتلاك العرب معرفة جيّدة عن الأجـزاء الشّرقيّة والغربيّة لتلك المنطقة، بسبب رحلاتهم التّجاريّة السّابقة كثيراً على الإسلام، إلا أنّهم وبعد الإسلام بدأوا رحلات استكشافيّة منظّمة ومنسّقة إلى الأجزاء الأخرى أيضاً.

وكانت الرّحلة الأولى من ذلك النّوع في عصر الخليفة الثّاني عمر، رضي الله عنه، (من دون موافقة الخليفة) عندما رتّب حاكم البحرين لرحلتين استكشافيّتين: واحدة إلى ما يعرف الآن بالسّند، والثّانية إلى شمال الهند. ونلحظ أيضاً محاولات مشابهة لتلك في عصور الخلفاء اللّاحقين، لكنّ الرّحالة الأول، بمعناه الحقيقي، إلى منطقة شبه القارة هو سليمان التّاجر (زمن السّفر 831م)، الّذي امتهن التّجارة بعقليّة مستكشف يهتم بالحياة الاجتماعيّة والأحـوال المختلفة، وقد اعتاد سليمان السّفر المكثّف إلى المناطق السّاحليّة لشبه القارة والصّين مدوّناً ملاحظاته حول تلك المناطق.

الملاحظات، الّتي جُمِعت، ونُقّحَت مع سرديّات عربيّ آخر محبّ للسفر ومن مدينة التاجر نفسها وهو السيرافي صاحب سلسلة التواريخ. ويتضمّن المحتوى الرّئيسي لكتاباته موضوع السّلع الـواردة والصّادرة، والأطعمة، والحيوانات، والمناخ، والملابس، وغيرها.

ونجد السيرافي (صاحب السّيرة غير المعروفة) في سنوات لاحقة من القرن نفسه (886م) يسافر إلى شبه القارّة والصّين، مستلهماً من سلفه سليمان في السير على خطاه في رحلاته. وخلال الفترة نفسها تقريباً، سافر ابن واضح اليعقوبي (المتوفّى 897 أو 905م) إلى كثير من المناطق الواقعة تحت حكم المسلمين بما في ذلك شبه القارّة الهنديّة. ويُنسب له كتابان: تاريخ اليعقوبي، المتضمّن لسرديّاته عن الملوك والتطوّرات العلميّة وفلسفة شبه القارّة، وكتابه الثّاني: كتاب البلدان، الّذي لا يحوي أيّ معلومات عن الهند. ويظهر، مرّة أخرى، في السّنوات الأخيرة من القرن التّاسع الميلادي، رحّالة آخر أمضى عامين من عمره يتجوّل في بعض أجزاء شبه القارّة، اسمه ابن إسحاق (الذي زارها قبل 903 - 913م)، وهو الّذي نلتقيه في كتاب ابن روستا «الألق النفيس»، حيث يقدّمه ابن روستا كواحد من مصادره المعتمدة حول الهند، لأنّه استمرّ، ولوقت معقول، في التّجوال في بعض أجزائها.

وتميّز القرن العاشر الميلادي بازدهار نشاط السّفر العربي حول العالم، هذا الازدهار الّذي وصل شبه القارّة كذلك، إذ نجد، خلال هذا القرن، ستّ رحلات استكشافيّة فائقة قام بها بعض الرّجال الشّجعان من أمثال المسعودي وابن حوقل والمقدسي.

لقد استمرّت رحلات المسعودي (المتوفي في العام 956م) المميزة إلى أجزاء متنوّعة من العالم لربع قرن، قيل بأنّه أمضى عشر سنوات منه في مدن ومناطق مختلفة من شبه القارّة، مثل ملتان، وكوجرات، وسيريلانكا. وتمكّن، بدافع من الفضول وحبّ المعرفة، من أن يجمع معلومات قيّمة جدّا - بأسلوب أدبي بسيط - ألقت الضّوء على تفاصيل بقيت مجهولة بالنّسبة إلى رحالة وجغرافيّين عرب آخرين، وغالباً ما نجد سردياته في كتاب مروج الذّهب، لاسيّما في المجلّد الأوّل منه.

أمّا أبو دلف، الرحالة الثّاني لهذا القرن، فنستطيع أن نجزم بأنّه بدأ رحلاته إلى شبه القارّة خلال العام 942م، حتى إنه قد وسم بأوّل رحالة عربي يدخل الهند من طريقها البرّي.

لقد جمع أبو دلف رحلاته في كتاب عنوانه «عجائب البلدان»، وهو كتاب مفقود تتوافر سردياته الناجية والمتبعثرة عن رحلات صاحبه عند ياقوت الحموي، هذا وقد اعتمد ابنُ النّديم أبا دلف كمصدر مباشر للمعلومات إذ لقّبه بـ«الجوالة».

كما سنحت كذلك الفرصة للجغرافي المشهور الإصطخري (المتوفّى في العام 957م) لزيارة السّند في 951م (حيث تقابل وابن حوقل). وكنتيجةٍ لكونه جغرافياً خالصاً، فقد ركّز في أوصافه عنها على المسافات دون أن يخلو الأمر، في بعض الأحيان، من ذكرٍ لعدد من الخصائص الزّراعيّة والاجتماعيّة للمدن الّتي زارها، مدوّناً ذلك في كتابه «المسالك والممالك».

ولدينا، أيضاً، بزرك بن شهريار، أحد رحّالة القرن العاشر الميلادي، الّذين لا نمتلك عن شخصهم سوى القليل من المعلومات. لقد أكمل بزرك سجل سفره «عجائب الهند» في 953م، وقيل عنه إنه نوخذة اعتاد السّفر في المحيط الهندي وإلى الجزر الواقعة في الجزء الشّرقي من الهند. يشتمل كتابه على ثلاثين وصفاً (من مجموع 134) للمناطق السّاحليّة الغربيّة والجنوبيّة للهند القديمة، مثل كشمير، وثانا، وكوجرات. وفي القرن العاشر، أيضاً، نلتقي ابن حوقل (المتوفى في العام 977م)، الّذي بدأ رحلته من بغداد 943م، فسافر إلى العراق، وإيران، وجنوب أفريقيا، والأندلس، ممضياً 28 عاماً من حياته في ذلك السّفر، أما بالنّسبة لشبه القارة، فيبدو أنّه قد زار السند فقط ولفترة زمنيّة قصيرة. هذا وقد تم جمع ثمار رحلاته في كتاب عنوانه «صورة الأرض».

ويعدّ كتاب المقدسي (المتوفّى في العام 985) «أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم» أفضل تصنيف لاكتساب

المعلومات عن الأقاليم، حيث لخص رحلاته الطويلة إلى كثير من مدن العالم الإسلامي، وعلى الرّغم من اقتصار زيارته إلى شبه القارّة على السّند، إلا أنّ سردياته تمتلئ بالأوصاف الحيّة للسّمات التّجاريّة والثّقافيّة والاجتماعيّة المتجليّة في مدن مختلفة.

وهناك البيروني (المتوفّى في العام 1048)، أحد عمالقة العلوم في العالم الإسلامي في فترة العصور الوسطى، الذي سافر إلى الهند كي يروي ظمأه المعرفي بالمعاينة والنّظر المباشرين، استلهاماً لحديث النبي محمّد، صلى الله عليه وسلّم «ليس الخبر كالمعاينة» فوصل الهند، وأمضى فيها ما يقارب الخمسة عشر عاماً دارساً ومعايناً وقارئاً ومترجماً. وانعكست نتيجة إقامته تلك في موجزه المشهور عن الهند «كتاب الهند»، الّذي يشتمل على دراسة جديّة ومهمة عن الدّيانة الهندوسيّة وعلم الأساطير والمجتمع والعلوم والتّاريخ.

أمّا الهروي (المتوفّى في العام 1215)، وابن المجاور (المتوفّى في العام 1291)، فقد زارا بعض أجزاء شبه القارّة، لكنّ سردياتهم لم تشمل مادة كبيرة عنها، كما لم تساعد المصادر التّاريخيّة المتوافرة كذلك في دعم وبناء تصوّر معقول عن سردياتهم الخاصّة بشبه القارّة. وقد جمع الهروي رحلاته في كتابه «الإشارات»، وجُمِعَت سرديّات رحلات المجاور في كتابه «تاريخ المستبصر».

وأخيراً وليس آخراً، يأتي ابن بطّوطة (تتراوح سنوات سفره في شبه القارّة بين 1334م و1342م)، أمير الرّحالة، الذي، وبروحه المستكشفة، لم يترك حجراً في مكانه، مستطلعاً تعدّدية الحياة الهنديّة. وعلى الرّغم من بقائه تحت رعاية الملك محمّد بن طغلق (حكم الهند من العام 1325 إلى 1351م) وتعامله الكبير مع طبقة النّخبة الحاكمة، إلا أنه استطاع أن يكسر هذه الحواجز ويدخل حياة العامّة، فاتّسمت سردياته عن الهند بالشّموليّة والعمق، حيث إنّه تجوّل في أغلب أجزاء شبه القارّة مسجّلاً عنها معلومات مثيرة للاهتمام ومحفّزة للتأمّل.

المرأة في شبه القارّة

يمكن تصنيف المواد المجموعة من سجّلات السّفر الأربعة عشر إلى عشرة عناوين فرعيّة، مثل: الزّواج، والجمال، والألبسة، ومهرجانات النّساء، والزنى وسواها. ويقترح الكاتب حصر هذه السّرديات في هذه العناوين الفرعيّة على اعتبارها أجزاء يمكن بتركيبها تكوين صورة عن المرأة في شبه القارّة الهنديّة.

1. الزّواج

نجد أنّ كلّاً من سليمان التّاجر (زمن رحلته التّقريبي 831م)، والبيروني (المتوفّى في 1048)، وابن بطّوطة (الممتدة سنوات بقائه في شبه القارة 1334 - 1342م)، قد تفوّقوا في تزويدنا بالمعلومات المختلفة عن موضوعات وتفاصيل متّصلة بزواج المرأة: فيسجّل البيروني التّقليد المتجذّر في المجتمع الهندوسي والنّاص على تزويج الأطفال في سنّ مبكّرة جدّاً، لذلك فالآباء هم من يتكفّلون بتنسيق ترتيبات الزّواج، أمّا الزّواج بين الطّبقات فيسمح فيه بارتباط أحد أفراد الطبقة العليا من أحد أفراد الطّبقة الدّنيا وليس العكس، لكنّ البيروني يخبرنا أيضاً أنّ البراهمة الّذين في سنّه لا ينتفعون من ذلك القانون ويحدّون أنفسهم بطبقتهم.

وغالباً ما يميل أسلوب البيروني النّوعي والعلميّ والتّحليلي إلى احتواء التّفاصيل:

«والقانون في النكاح عندهم أن الأجانب أفضل من الأقارب، وما كان أبعد في النسب من الأقارب فهو أفضل مما قرب فيه، فأما ما جرى على استقامة إلى أسفل، أعني ابنة الأولاد وأولاد الأولاد، وإلى أعلى من

أم واحدة وأمهاتهنّ فمحرّم أصلاً، أمّا ما انحرف عن الاستقامة وتفرّع إلى الجانبين، من أخت وبنت أخت وعمّة وخالة وبناتهما، فكذلك في التّحريم، إلا أن يتباعد بالأنسال خمسة أجيال متوالية فيزول التّحريم حينئذ مع بقاء الكراهة»[1].

ويذكر ابن بطّوطة جماعةً من النّاس اعتادت العيش في مدينة جاناني على نهر السند (وهي مدينة انقرضت)، حيث استقرّت هناك في عهد الحجّاج بن يوسف (661 - 714م)، ولم تكن هذه الجماعة تتزوّج من الجماعات الأخرى، كما لم تكن الجماعات والطّبقات الأخرى ترضى بالزّواج من أفرادها.

بينما وجد سليمان التّاجر (سنة أسفاره 831م)، رائد الرّحالة العرب إلى شبه القارّة، أنّ رجال الهند (والصّين أيضاً) يستطيعون الزّواج بالعدد الّذي يرغبون فيه من النّساء. وقد أولى رحالة آخرون أيضاً الأهمية لقضيّة تعدّد الزّوجات، فالبيروني يذكر الرّقم أربعة كحد أقصى لعدد الزّوجات المسموح به، وأنّ الزّيادة على الزّوجات الأربع محرّمة إلّا إذا ماتت إحداهن.

وفي تلك الحالة، يُسمح للرّجل بالحفاظ على الحدّ المشروع، كما يسجّل البيروني كذلك اختلاف الرّأي بين العلماء الهندوس: إذ يرى بعضهم أن عدد الزّوجات تعيّنه الطّبقة، وبناء على ذلك، يمتلك البراهمة حقّ الزّواج من أربعة، والكشاتريون يستطيعون الزّواج من ثلاثة، والفيشيون من اثنتين، والشودراس من واحدة فقط.

ويمتلك أمير الرّحالة خبرة خاصّة في توثيق الظواهر الثقافيّة والاجتماعيّة المتميّزة، فيتحدّث مثلاً عن واحدة من جزر الهند الشّرقيّة والمعروفة له باسم (جافا)، حيث يفرض التّقليد على ولي أمر الفتاة المراد تزويجها، سواءً أكان قائداً أم رجلاً من العامّة، أن يطلب النّصيحة من الملك بخصوص ذلك الزواج، فيرسل الملك أوّلاً بعض النّساء لرؤية الفتاة، فإذا أُعجِب الملك بسماتها تزوّجها، وإلّا سمح لأولياء أمرها بتزويجها لمن يريدون. ويفضّل النّاس تزويج بناتهن من الملك ليكتسبوا الاحترام والشّرف بمصاهرته.

ومن جزيرة هنديّة شرقيّة أخرى، ينقل لنا ابن بطوطة عن ساكنيها المسلمين قولهم إنّ الرجال فيها يقيمون علاقات كثيرة، إذ غالباً ما يكون الرّجل فيها متعطّشاً للمزيد من الزّوجات.

وفي المالديف، وجد رحّالتنا نوعاً من الزّواج المؤقّت (موتا) (متعة)، فيقول: «ومن أراد التّزوج من القادمين عليهم تزوّج، فإذا حان سفره، طلّق المرأة لأنّهن لا يخرجن عن بلادهنّ»[2].

ومن الجدير بالذّكر أن ابن بطوطة قد تزوّج هناك من أربع نساء، خائضاً التّجربة بنفسه.

وقد استولت مراسم الزّواج في دلهي والمالديف على اهتمام ابن بطّوطة الكبير، فشهد في دلهي مراسم زواج أخت الملك من سيف الدّين، ولاحقاً نجد وصفه الموجز للحدث:

بدأت مراسم الاحتفال برقص عبيد الملك من رجال ونساء، قبل الزواج بأربعة عشر يوماً، وحين بقي على الزواج يومان، ذهبت نساء النّخبة إلى القصر مقدّمات للعريس كهبة، فعملن على تزيين القصر وإلباسه بالسّجاد الثّمين، وبعد انتهائهن أجلسن العريس سيف الدّين على فراش وثير أعدّ خصيصاً له، لينقشن الحنّة على يديه وقدميه، بينما بقيت نساء أخريات يتراوحن بين التّحلّق حوله وبين الرّقص والغناء.

وفي يوم الزّواج نفسه، رُفعت العروس على منصّة عالية مرصّعة بحجر كريم ومزيّنة بالحرير، بينما ازدحمت القاعة بالسّيدات والمغنيّات، اللائي أحضرن مختلف أنواع الآلات الموسيقيّة، وبعد مضي بعض

الوقت دخل العريس على ظهر جواد مقترباً من المنصّة، فوقفت العروس بثبات وهو يرتقي منصّتها معطيةً إياه بتلة وردة بيدها ليستقرّ إلى جانبها، لكن على عتبة أدنى، وفي تلك اللّحظة، تُنثَر القطع الذّهبيّة على أصدقائه، وهي قطع جمعتها النّساء والمغنيّات. وتزامناً مع ذلك، يستمر قرع الطّبول والنّفخ في الأبواق خارج القاعة، ثمّ يقف العريس، ويأخذ بيد عروسه فينزلا من المنصّة ليركب هو على جواده، وتستوي العروس على هودج يحمله العبيد على أكتافهم، ويكتمل المشهد بمرافقةً نساء النّخبة للعروس، سواء كان ذلك ركوباً أم سيراً على الأقدام، وصولاً مع الرّكب إلى القصر، وفي صباح اليوم التّالي، تبعث العروس بالملابس والقطع الفضيّة والذّهبيّة لكلّ صديق من أصدقاء زوجها.

أمّا عادات الزّواج في المالديف، فقد عرضها ابن بطّوطة بحماسة، لاسيما أنها المكان الّذي تمنّى الإقامة فيه إلى الأبد: «ومن عوائدهم أنّه إذا تزوّج الرّجل منهم، ومضى إلى دار زوجته، بسطت له ثياب القطن من باب دارها إلى باب البيت، وجعل عليها غَرَفات من الوَدع[3] عن يمين طريقه إلى البيت وشماله، وتكون المرأة واقفة عند باب البيت تنتظره، فإذا وصل إليها رمت على رجليه ثوباً يأخذه خدّامه، وإن كانت المرأة هي الّتي تأتي إلى منزل الرّجل بُسطت داره، وجُعل فيها الودع، ورمت المرأة عند الوصول إليه الثوب على رجليه»[4].

من جانب آخر، فقد زودنا كلٌّ من البيروني وابن بطّوطة ببعض المعلومات المتعلّقة بالمهر: فالبيروني وجد أنّ المهر لا يحدّد مسبقاً بين المـرأة والرّجل الطّالب ليدها، وفي مقابل ذلك يجب عليه تقديم هدية أو هبة بحسب قدرته إلى خطيبته المستقبليّة في الموقف نفسه، وهي هدية ليس بالإمكان استرجاعها، إلا إذا أرجعتها المرأة برضى.

أمّا ابن بطّوطة، فقد اكتشف أن الزواج في المالديف يسير لأنّ المهر قليل، ولأنّ النّساء هناك يتسمن بحسن التّصرف، كما أنّ أكثر أهل المالديف لا يفرضون مهراً.

من جانب آخر، فقد فصّل بعض الرّحالة حديثهم في مسألة الطّلاق، ليتقدّمهم البيروني وابن بطّوطة بشكل خاص، إذ بيّن بحث الأوّل العلمي أنّ الديانة الهندوسيّة وثقافتها تحرّمان انفصال الـزّوج عن زوجته سوى بالموت، إذ لا وجود للطّلاق في معتقدهم، إلا أنّ للرجل الحق بالزّواج إذا ماتت زوجته، لكنّ المرأة لا تمتلك هذا الحقّ مثله، بل عليها إمّا البقاء أرملة أو إيثار حرق نفسها حتّى الموت حداداً على زوجها الميّت.

ووجد ابن بطوطة، عندما عُيّن قاضياً في المالديف أنّ المرأة المطلّقة تقيم في بيت طليقها حتّى يتزوّجا مرّة أخرى، وقد نبذ ابن بطوطة هذا التّقليد بشدّة وواجه استياء المجتمع من أجل ذلك.

ويذكر البيروني أنّ النّسب في الثّقافة الهندوسيّة يعزا للأم، لذلك يحدّد نسب الابن بطائفة أمه وطبقتها، فلو كانت الأم من البراهمة، فمثلها يكون الابن، وإن كانت من الشودارا، فسيعتبر ابنها شودارياً أيضاً.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ رحّالتنا المحبّ للعلوم، يناقش في كتابه ثلاثة أنواع شائعة من الـزّواج في المجتمع الهندوسي في زمنه، ويأتي على ذكرها في سياق شرح أنماط الأنساب والقوانين، الّتي تفرزها تلك الأنماط والمتّصلة بالتّراث النّسوي، فتحدّد الأنساب، تبعاً لما ذكره، بواحدة من طرائق ثلاث؛ في الأولى يعيّن نسب الوليد بأبيه كما في مجتمعاتنا، وفي الثّانيّة يعرّف نسبه بالصّهر، وفي تلك الحالة ينسب الوليد إلى نسل جدّه من أمّه، فينتمي الطّفل إلى والد أمّه لا إلى أبيه البيولوجي، أمّا في الطّريقة الثّالثة، فينسب الوليد إلى الرّجل الغريب، الّذي استزرع رحم أمّه، ولأنّ الأرض ملك الزّوج، فإنّ الوليد سينتمي إليه، بشرط

أن يكون الجماع، الّذي تمّ بين زوجته والغريب، قد تمّ برضاه وقبوله.

ولايزال النّوع الأخير من الزّواج موجوداً في بعض مناطق الهند مضافاً إليه زواج الإخوة من امرأة واحدة في بعض المناطق الجبليّة القريبة من كشمير.

ويبدأ البيروني وصفه تراثَ النّساء بذكر القانون الأوّلي القائل إنّه ليس للنّساء حصّة في الملكيّة، لكنّه، وفي خضم شرحه لهذا القانون، يخبرنا أنّ الابنة العزباء هي وحدها من تنال ربع الملكيّة، لتنفق من هذا الرّبع على مأكلها وملبسها وترتيبات زواجها، فإذا تزوّجت توقّفت النّفقة، أمّا الأرملة، فهي أمام خيارين، إمّا أن تحرق نفسها حتّى الموت، أو أن يصبح الوارث مسؤولاً عن سد حاجاتها حتى وفاتها.

2. الجمال:

لقد وجد الرّحالة العرب أنّ نساء بعض مناطق ومدن شبه القارّة يتّسمن بشمائل الجمال والملاحة والأنوثة الجاذبة، بل إنّ بعض الرّحالة الأربعة عشر سجّلوا ملاحظاتهم ومعلوماتهم عن تلك الشّمائل. كابن إسحاق (زار المنطقة قبل 903/913م)، الّذي تحدث عن أهل دكان مثنياً على جمال ساكنيها: فهم من أصحاب البشرة البنيّة، الّتي تخالطها مسحة بياض، ممّا جعلهم في عينيه أصحاب جمال سابغ لا نظير له في المناطق المجاورة.

واتّفق سليمان التّاجر (سافر في العام 831م) مع البيروني في الملاحظة نفسها حول جمال نساء تلك المنطقة، وعدّهن أجمل نساء الهند، ويوافقهما المسعودي (المتوفّى في العام 956م) في ذلك، أيضاً، ثم يضيف أنهن يوصفن بخبيرات العلاقات الحميمة، بل إنّهن، أيضاً، مذكورات في كتب الرجولة، إذ يتنافس التجّار البحارة فيما بينهم لشرائهن، هن المعروفات بـ«تفانيات».

يذكر المسعودي كذلك مكاناً يعرف بـ«رحمي» يتّسم أهله (رجالاً ونساءً) بالجمال والبشرة البيضاء وثقب الآذان، ثم وجد مكاناً آخر اسمه «الموجا» يشبه ساكنيه أهل الصّين في لباسهم، ولهم من السمات ما لأهل رحمي، باستثناء الأذن المثقوبة. تتميّز منطقتهم بوجود قمم الجبال البيضاء المرتفعة، الّتي لا مثيل لها في باقي أجزاء الهند والسّند.

وغالباً ما يتفوّق وصف ابن بطّوطة على وصف زملائه الرّحالة، لاسيّما فيما يتعلّق بتفاصيل الحياة الاجتماعيّة، فمثلاً يخصّص ابن بطّوطة حديثه عندما يتناول بالذّكر نساء قبيلتي مالوا ومارهاتا، لما وجد فيهن من جمال أنثوي وسحر حرّكاه، إذ تشتهر نساء القبيلتين بالجمال الأخّاذ، والقوة الفائقة، والمتع الحسيّة الفيّاضة، ويضيف ابن بطّوطة أنّ نساء مارهاتا لديهن سمة جماليّة مميزة تتجسّد في أنوفهن وحواجبهنّ.

وعلى الرّغم من أنّ مخطّط المقدسي (المتوفّى في العام 985م) لا يسمح له بالخوض في مثل تلك التّوصيفات، إلا أنّه يشير من دون تحديد الجنس، إلى أنّ الوجوه في كانوج جميلة ومنعشة، وأنّ أهلها من أصحاب البشرة البنيّة.

ووجد ابن بطّوطة أنّ مسلمات هانور يتميّزن بالعفّة والجمال، وأنّهن في مجملهنّ يحفظن القرآن، ثمّ يذكر رجال بارهانكار بأوصاف تتسم بالقبح، فأفواههم كأفواه الكلاب على عكس نسائهم اللّائي يمتلكن جمالًا بديعاً.

وإلى جانب ابن بطّوطة، هناك أبو دلف (سافر خلال العام 942م)، الّذي عرف بين الباحثين والجغرافيّين بأكثر الرّحالة غموضاً فيما يتعلّق بأسماء المناطق والمدن، فعرّف بعض الأمكنة في شبه القارّة بواسطة سمات أهلها الجماليّة، فينسب جمال ورواء ساكني مدينة سيمار (الّتي في الغالب هي مدينة شيمبار في

الهند الحديثة) من مسلمين ومسيحيين ويهود ومجوس إلى أصولهم التّركيّة والهنديّة.

3. الملابس:

ويعطي سليمان التّاجر (سافر في العام 831م) لمحة عامّة وأوّلية عن ألبسة الشّعب الهندي، فقد لاحظ أنّ الرّجال والنّساء كلاهما، على السواء، يلبس قطعتي قماش (مئزرين) مصحوبتين بأساور من الذّهب والأحجار الكريمة على عكس منطقة السّاحل لانجابوس (المعروفة حالياً بـشيتاجونج)، إذ وجد أنّ عدداً كبيراً من أهلها عراة (رجـالاً ونساءً) باستثناء أن النّساء يغطّين أعضاءهن ببعض أوراق الشّجر، هذا وقد اتفق المسعودي مع التّاجر في هذا الوصف.

وبشكل عام، لم يلقَ ابن بطوطة من نساء المناطق السّاحلية مَن تلبس الأرديّة المخيطة، فالثّوب عندهن يتكوّن من قطعتي قماش، إحداهما مشدودة على الخصر، والأخرى على الرّأس والصّدر مضافاً إليها خاتم تضعه المرأة على أنفها.

وعلى الرّغم من أنّ المالديف كانت أكثر الجزر إلهاماً لأمير الرّحالة، إذ أمضى عامين من حياته مستمتعاً جدّاً بما تقدّمه، إلا أنّه صُعق ببعض الظّواهر فيها:

«ونساؤهنّ لا يغطّين رؤوسهنّ، ولا سلطانتهن تغطي رأسها، ويمشطن شعورهن، ويجمعنها إلى جهة واحدة، ولا يلبس أكثرهنّ إلا مئزرة واحدة تسترهن من السّرة إلى أسفل، وسائر أجسادهنّ مكشوف، وكذلك يمشين في الأسواق وغيرها.. ولباس بعضهنّ قطعة من القماش زائدة على المأزرة، وقصيرة الأكمام، وكانت لي جارات كسوتُهنّ لباس أهل دلهي، رؤوسهنّ مغطاة، فعابهن ذلك أكثر ممّا زانهن، إذ لم يتعوّدنه. وحليّهن أساور من فضة، تجعل المرأة منها جملةً في ذراعيها، بحيث تملأ ما بين الكوع والمرفق، ولا يلبس أساور الذّهب إلا نساء السّلطان وأقاربه ولهنّ الخلاخيل، ويسمّونها البايال، وقلائد ذهبٍ يجعلنها في صدورهن، ويسمّونها البَسْدَرد»(5).

وقدم كذلك وصفاً للباس النّساء في سيلان: «وجميع النساء في جزيرة سيلان لهن القلائد من الياقوت الملون، ويجعلنه في أيديهن وأرجلهن عوضاً من الأسورة والخلاخيل وجواري السلطان يصنعن منه شبكة يجعلنها على رؤوسهن»(6).

4. حرق النّساء:

لقد ذكر الرّحالة العرب عـدداً من الحوادث والمناسبات، الّتي يفضل فيها الأفراد الانتحار على الحياة، متعرّضاً بعضهم بالشّرح لأسباب هذه الظّاهرة:

من مثل السّيرافي (سافر خلال العام 876م) وبزرك بن شهريار (جمع سردياته في العام 953م)، اللّذين لاحظا أنّ الرّجال والنّساء من كبار السّن، وممّن ضعفت حواسهم، يطالبون عائلاتهم بإلقائهم في النّار أو إغراقهم في الماء لاعتقادهم بأنّ ذلك سيعيدهم إلى هذا العالم من جديد وبشكل مختلف. وقد أكّد المسعودي معاينته للظّاهرة نفسها وملاحظته للاعتقاد نفسه أيضاً.

أمّا حرق النّساء، فيخبرنا سليمان التّاجر (المسافر في العام 831م) أنّ الملك متى ما قرّر حرق نفسه فعلى نسائه أيضاً دخول النّار معه، إلّا إذا أردن العكس فلهن ذلك. لكن ابن بطّوطة ينقل لنا خبراً عن ملك هندوسي، قرّر حرق نفسه بعد أن خان محمّد بن طغلق وأيقن أنّ الموت واقع لا محالة، فقررت نساؤه مشاركته اختياره، ليلقوا جميعاً بأنفسهم في النّار، واحداً تلو الآخر، حتى احترقوا تماماً.

يصنّف البيروني أبعاد المسألة بأسلوبه المدرسي شارحاً لها بقوله إن الأرامل من النّساء يمتلكن أحد خيارين،

فإمّا تبقى الواحدة منهن أرملة مدى الحياة، ولا يسمح لها بالزّواج من جديد، أو أنها تختار الاحتراق بديلاً لتلك الحياة البائسة التّعيسة، لكن القانون يختلف مع نساء الملك، إذ ليس أمامهن سوى حرق النّفس لتجنّب الزّلات، الّتي قد تصدر عنهن، وتستثنى من ذلك القانون كبيرات السّن والأمّهات في حال تكفّل أحد الأبناء بأمن والدته وحمايتها.وكالعادة، يزوّدنا ابن بطّوطة بتوصيفات أكثر حيويّة للمسألة، ولأنّه يمتهن القضاء نجده يستخدم مصطلحات من التّشريع الإسلامي، فحرق المرأة في مجتمعهم محبّذ (مندوب) وليس إلزامياً (واجباً)، فالأرملة الّتي تحرق نفسها بعد موت زوجها تجلب لأسرتها الشّرف الّذي تكسب به احترام المجتمع، ومن جهة أخرى، فالأرملة الّتي تختار الحياة يحكم عليها بلبس الخشن من الثّياب، ويقدّر لها العيش في بيت العائلة مُهانة وبائسة عقاباً لها، لأنّها لم تكن وفيّة للزوج بعد مماته. وقد سنحت لابن بطّوطة فرص عدّة يشهد فيها واقعة الحرق (ساتي).

في مدن متنوّعة في شبه القارّة:

* أخبره صاحبٌ له أنّ امرأة عانقت زوجها الميّت وأحرقت نفسها معه في أجودهان (المعروفة الآن بـباكباتان في باكستان).

* شاهد في بعض المناطق أنّ المرأة تلبس الجميل من الثّياب والحلي، وتركب حصاناً بين ركب من النّاس يقرعون الطّبول وينفخون الأبواق.

* وإن كان الساتي سيتم في منطقة من مناطق نفوذ الملك (محمد بن طغلق) فعلى القائمين عليه أخذ إذنه من قبل.

* تابع ابن بطّوطة في مادهيا براديش، أحد أقاليم الهند، ثلاثة أيّام من الاحتفالات الممهّدة للحرق، الّتي اشتملت على الغناء والرّقص والأكل واحتساء الشّراب، وخلال الموكب، يأتي الأهالي إلى الأرملة طالبين منها إيصال تحيّاتهم إلى آبائهم وأمّهاتهم الأموات، فتجيبهم بالإيجاب والابتسام. لقد أفقدت هذه المناسبة ابن بطّوطة سيطرته على نفسه لفداحة ما رأى من مشاهد احتفالات الساتي.

5. مهرجانات النّساء:

ناقش البيروني (المتوفّى في العام 1048م) المهرجانات في التقاليد الهندوسيّة المتعلّقة بالجوانب الدينية والاجتماعيّة، فعدّد ما يقارب الأربعين مهرجاناً، وهي مهرجانات يحتفَل بها في كلّ شهر من أشهر السّنة، مشيراً إلى أنّ أكثر ولائمها تُوجّه للنّساء والأطفال، بل إنّ تسع مناسبات في العام تقام خالصة للنّساء، وتالياً نجد وصفاً موجزاً لهذه المهرجانات:

* مهرجان «الباهاند» (بيهو) للنّساء، ويرمز لبداية شهر «شاتيرا»، حين تتزيّن النّساء ويطالبن أزواجهن بالهدايا.

* مهرجان «كـويـتر» في شهر فـيـزاك، المخصّص لـ«بارافاتي»، الّتي كانت زوجة ماهاديف «شيفا»، وفيه تستحمّ النّساء وتتزين، ثمّ تسجد أمام صنم «بارافاتي» بعد أن يشعلن الشّموع من حوله ويقدّمن له العطور. وفي هذا اليوم، تمتنع النّساء عن تناول الطّعام ويلعبن الأرجوحة، وفي اليوم التّالي، يخرجن الصّدقات تقرّباً إليه، ومن ثم يأكلن.

*مهرجان «هاربالي»، أو «هاريالي»، الّذي تستعدّ له النّساء قبل حلوله بأيّام بزرع البذور المتنوّعة في سلال من أوراق النّخيل حتى تنمو وتصبح نبتة قبل يوم المهرجان، الّذي تلقي فيه النّساء على سلالهن الورود والعطور، ويمضين ليلتهن باللّهو، ومن ثم يأخذن تلك السّلال في صباح اليوم التّالي إلى البرك ليغسلنها ثم يستحممن ويخرجن الصّدقات.

* مهرجان «دوروب بهار»، الّذي تحتفل به النّساء طلباً للحمل وإنجاب الأبناء.

* مهرجان «كاوان باتريج»، المكرّس أيضاً لـ«بارافاتي»، وتجتمع فيه النّساء في منازل السيّدات الثّريات، حيث يجمعن أوثان «بارافاتي» المصنوعة من الفضّة ويعطّرنها، ثم يقضين ليلتهن في اللّعب استعداداً لإعطاء الصّدقات في اليوم التّالي.

* «ماهاتريج» مهرجان آخر مكرّس لـ«بارافاتي»، وفيه تجتمع النّساء في بيوت النور قرب وثن «بارافاتي»، ويقدّمن له الملابس الملوّنة والعطور والبطّيخ النّظيف. ووسط كل مجموعة من النّساء، يوجد 108 قدور مملوءة بالماء، الّذي متى ما أمسى بارداً استحمّت به النّساء أربع مرّات في تلك اللّيلة، وبعد ذلك، وفي صباح اليوم التّالي، تعطي النّساء الصّدقات وتنظّم الحفلات.

6. رق النّساء:

تميّز ابن بطّوطة بين الرّحالة العرب كلّهم في وصف رقّ النّساء في ظروفه المختلفة وبين طبقات المجتمع المتعدّدة، وفي الفقرات الآتية سأحاول تقديم خلاصة توصيفاته:

* وصل عدد كبير من الأسرى إلى دلهي خلال إقامته فيها، فأرسل إليه الوزير عشر جوارٍ من السّبايا، أظهر ابن بطّوطة نفوره منهن لاتساخهن وجهلهن بآداب اللّباقة، لذلك كن زهيدات الثّمن في السّوق، لا يحبّذ النّاس شراءهن، ولاسيّما مع توافر العبيد المدرّبين زهيدي الثّمن.

* وعند حديثه عن الأسعار المنخفضة في «بانجالا» (بنغلاديش حاليّاً) يذكر لنا ابن بطّوطة رؤيته لجارية جميلة كان ثمنها ديناراً ذهبياً واحداً فقط، بل ويخبرنا أنّه اشترى شبيهة لها بارعة الجمال اسمها «آشورا».

* وفي أحد الأيام، أثناء إقامته في المالديف، جاءه خادم الوزير بجارية مصحوبة بالرّسالة التّالية: «يقول لك الوزير إن أعجبتك هذه فهي لك، وإلا بعثت لك جارية مرهتية[7] فالجاريات المرهتيات أكثر جاذبية بالنسبة لي». فكان ردي أني لا أريد سوى جارية مرهتية، فبعثها لي، (وكان اسمها: «قل أستان»، ومعناه: زهر) البستان... ثم بُعث إليّ في اليوم التالي بجارية معبرية[8] تسمى عنبري»[9].

* ويبدو من سرديات ابن بطّوطة أنّ نساء المسلمين أيضاً يؤخذن في بعض الأحيان ويعاملن كأسرى حرب، ففي إحدى المرّات، تمرّد حاكم لاهور على الملك طغلق، فنتج عن هذا التّمرد هزيمته وأسر 300 امرأة مسلمة، أرسلن كلهن إلى قلعة غاواليار الشّهيرة، حيث سُمِّمن على الرّغم من سماح السّجان لأزواجهن بالزّيارة.

* تمتع ابن بطوطّة بمكانة مرموقة في بلاط الملك محمّد بن طغلق، فسنحت له فرصة معاينة طقوس الاحتفال بأيام الأعياد داخل القصر، ومن هذه المعاينة وأوصافها نستطيع تكوين صورة واضحة عن الكيفية الّتي تم معاملة السّبايا بها: في اليوم الثّاني من العيد، «يأتي أهل الطّرب، فأوّلهم بنات الملوك الكفّار من الهنود المسبيّات في تلك السّنة، فيغنين ويرقصن ويهبهنّ السّلطان للأمراء والأعزّة، ثم يأتي بعدهنّ سائر بنات الكفّار، فيغنين ويرقصن ويهبهن لإخوانه وأقاربه وأصهاره وأبناء الملوك.. ثم يجلس في اليوم الّذي بعده بعد العصر أيضاً على ذلك التّرتيب، ويؤتى بالمغنيّات فيغنّين ويرقصن ويهبهنّ لأمراء المماليك... وفي اليوم الرّابع يعتق العبيد، وفي اليوم الخامس يعتق الجواري، وفي اليوم السّادس يزوّج العبيد بالجواري»[10].

ووجد فترة إقامته في قصر الملك جمال الدّين في أحد الولايات الإسلاميّة الحدوديّة جنوب الهند أنّ النّساء السّبايا مدرّبات على تقديم الأطعمة، واصفاً الملابس والأرديّة وترتيباتها وصفاً مبهراً.

7. تمكين النّساء:

لقد وجدت أنّ بعض الرّحالة العرب سجّلوا من المعلومات ما يساعدنا على تكوين صورة عن

التّحرر الّذي استمتعت به النّساء في بعض أجزاء شبه القارّة الهنديّة، إذ وجد سليمان التّاجر (431م) 1900 جزيرة تحكمها النّساء، وتقع بين المحيط الهندي وما أسماه هو محيط «لارفي»، وكانت هذه الجزر تمتلئ بأشجار جوز الهند والسّكان الحرفيّين ذوي المهارة العالية.

ويذكر اليعقوبي (المتوفّى في العام 898 - 905م) أيضاً معلومات مشابهة، ولكن بعبارات أكثر شموليّة، كقوله:

«لديهم بعض الأماكن الّتي تحكمها النّساء»[11].

أمّا المسعودي فقد كانت عباراته تبدو وكأنّها خليط بين ما قاله سليمان التّاجر وما سرده اليعقوبي.

وانبهر ابن بطّوطة برؤيته لامرأة تحكم في المالديف، كان اسمها خديجة ويعود أصل جدّها إلى بانغالا (بنغلاديش). كانت تقود نساء البلاط سنوياً إلى جزيرة تسمّى هولولي للسّباحة والاستجمام، في مناسبة اسمها «التّمتع بالبحر»، الّتي يقوم الوزراء والقادة بإرسال الهدايا خلالها إلى الملك.

لاحظ ابن بطّوطة بعض الوظائف الّتي تهيمن عليها النّساء في المالديف من مثل:

* من المألوف أن تعمل النّساء في البيوت في مقابل أجر متّفق عليه، مضافاً إليه الطّعام الّذي يزوّدهن به صاحب العمل، أكثر الفتيات يفضّلن العمل في بيت رجل غني، حيث من الممكن أن تجد من عشر إلى عشرين امرأة عاملة فيه.

* كان عملهم داخل البيت يتمثّل في غزل أوراق شجر جوز الهند بعد دبغها وضربها بعصا حديديّة، لتستخدم فيما بعد كحبال لشدّ وربط أجزاء السّفن بعضها ببعض، هذا وقد كانت تعد لتصدّر إلى الصّين والهند واليمن.

من جهة أخرى، هناك البيروني الّذي صُدم بعد ملاحظته لبعض العادات الغريبة بين الهندوس والّتي من بينها أنّ الرّجال يشاورون النّساء في القضايا والأحوال.

وعند الحديث عن نظام التّجسس، الّذي أسّسه الملك محمّد بن طغلق، فإنّ ابن بطّوطة يخبرنا أنّ العبيد من النّساء كن صاحبات نجاح كبير في التّجسس على قادة الملك وضبّاطه، فنساء البيت امتلكن صلات قويّة مع من كن يعرفن بـ «القشّاشات» واللّائي امتلكن سلطة الدّخول إلى المنازل دون إذن، فالجاريات كن يخبرن «القشّاشات» بما يدور كي ينقلنه إلى جواسيس الملك. وقد سرد ابن بطّوطة حادثةً متعلّقة بذلك تظهر مدى فاعليّة هذا النّظام:

«ويذكرون أن بعض الأمراء كان في فراشه مع زوجته، فحلّفته برأس السلطان ألا يفعل، فلم يسمع منها، فبعث إليه السلطان صباحاً، وأخبره بذلك، وكان سبب هلاكه»[12].

ويسجّل ابن بطّوطة مشاهدته لبلدة «طرب أباد» (بلدة المتعة) المزدحمة في دلهي، حيث عاش عدد مهول من المغنيّات المحترفات حول بحيرة، كما وجد أيضاً بلدة أخرى بالاسم نفسه في دولات أباد تعيش فيها المغنيّات والمغنّون كذلك من الرّجال، حيث تمثّل دور النّساء فيها بتقديم خدمات الإمتاع والتّرويح للزائرين من عليّة القوم، كالملوك والحكّام والقادة وسواهم.

وتسلّط بعض الملاحظات عند المسعودي الضّوء على مهنة النّساء تلك، ويضيف إليها ملاحظته بأنّ الجاريات يستخدمن في المحافل لتقديم النّبيذ.

8. قوانين متّصلة بالنّساء:

يسجّل بزرك بن شهريار (جمعت سردياته في العام 953م) أنّ النّبيذ في الهند ممنوع على الرّجال، لكنّه متاح للنّساء.

ولاحظ سليمان التّاجر أن أهل الهند لا يكتفون بالامتناع عن جماع نسائهم في أيّام الحيض، بل يخرجونهن من البيوت أيضاً حتى يطهرن.

وفي معرض شرح القوانين المتعلّقة بالطّمث، يبتدئ البيروني بذكر الاختلاف في مدته (بين 4 - 16 يوماً)، ثم يخبر قارئه أنّ الحرمة لا تقتصر فقط على مواقعة المرأة الحائض، بل تشمل كذلك القرب منها داخل البيت، ويشبه النّفاس الحيض في اعتبار المرأة جنباً خلاله، فلا يجوز لها الاقتراب من وعاء الطّبخ، كما لا يجوز أكل الطّعام في بيتها أو إيقاد النّار فيه. وبالنّسبة لأيّام النّفاس، فهي 8 عند البراهمة و12 عند الكاشتارياس، و15 عند الفيشياس، و30 عند الشودراس، ولم نجد من التّعاليم الدّينيّة، عند الطّبقاتت الأدنى، ما يحدد مدّة النّفاس.

وعند الحديث عن عقوبة الزّنى، يخبرنا سليمان التّاجر أنّه إن وقع بموافقة الطّرفين فعقابه، في كلّ أرجاء الهند، الانتحار، أمّا إن كان بالقوّة والإجبار فتقع العقوبة فيه على الرّجل فقط، فيُقتل. ويشير البيروني إلى أنّ النّفي والطّرد من بيت الزّوج هو عقاب المرأة المتزوجة الّتي ترتكب الفاحشة، وعلى الرّغم من تلك العقوبات، إلا أنّ البيروني، وفي مناسبة أخرى، يسجّل الزّنى كفعل مباح من منظور الهندوس.

ويعلّق على ذلك قائلاً إن القانون يحرّمه، لكنّ الحكّام هم من يتساهلون في تطبيق عقوباته، بل نجد في دور العبادة نساءً وظيفتهن الرّقص والغناء والإمتاع، وهو الأمر الّذي لا يعجب أهل الدّين، والّذي في الوقت نفسه من صنع الملوك الّذين أرادوا بالنّساء أن يكن قطع زينة ومتعة للزائرين بهدف زيادة إيراداتهم بواسطة الضّرائب المفروضة على دخولهن.

ووجد ابن بطّوطة أنّ أهل بارهانكار يشنقون الزاني ورفيقه أو عبده لارتكابهم الفاحشة، وأنّ المرأة الّتي تأتي الزّني تعاقب باغتصاب عبيد الملك كلّهم لها حتى تموت من جرّاء ذلك، وقد شهد ابن بطّوطة مثل هذه الحادثة خلال إقامته في تلك المدينة.

9. النّساء في المعابد:

وعند الحديث عن النساء في معبد مولتان (الآن في باكستان)، ينقل لنا ابن إسحاق (زارها قبل العام 903 - 913م) أنّ حوالي المائة من الفتيات يطفن حول صنم المعبد زاعمات بأنّهن يرقصن لإرضائه.

ويصف المقدسي (المتوفّى في العام 985م) بيئة المعابد في السّند (معلّقاً على اثنين منها) قائلاً إن خادمات هذه المعابد يأكلن قوتهن من المال، الّذي يجمعنه من الزّنى، فهناك الكثير من الفتيات الموهوبات للزنى، فمن يريد تشريف ابنته يكرّسها للمعبد كوقف، فكان من الطّبيعي أن يجد ابن بطّوطة في معبد سيلان(سيريلانكا) الكبير أحد الأصنام الشّهيرة، وقد أقام عندها ما يقارب الألف من نساء البراهمة وخمسمائة من نساء الهندوس يقمن بالرقص والغناء حول الصّنم كل ليلة.

ويصف السّيرافي حضور النّساء في المعبد بتوسّع أكبر، فيقول: توجد في الهند أماكن مخصّصة للبغاء في المعابد، ويعود سبب ظهور هذه الأماكن إلى أنّ المرأة حين تلد بنتاً بعد نذر نذرته للوثن، فإنّها تأتي بها إليه متعبّدة ومقدّمة إياها قرباناً، لذلك يخصّص لها مقرّ محدّد في السّوق، حيث تُجلس على كرسي، وتنصب لها ستارة، ممّا يعني أن لأيٍّ كان من الهند أو من غيرها من البلدان فرصة ممارسة علاقة حميمة معها في مقابل مبلغ متّفق عليه، لتهب كل ما تكسب من مال لأولياء الآلهة كي ينفقوه على بناء الوثن نفسه ومعبده.

10. متفرّقات:

وجدت خلال دراستي بعض الملاحظات والتّعليقات والمعلومات، الّتي لم أعرف تحديد مكان مناسب لها في التّصنيفات السّابقة، وعلى الرّغم من أن البعض قد يرى لها صلّة في ما مضى من عناصر مذكورة، إلا أني جمعتها في النّقاط الآتية:

* يقدّم أهل الهند المال للرّجال بدلاً من النّساء بعد الولادة.

* العلامة المميّزة لنساء المسلمين في الهند أنّهن لا يثقبن الآذان على عكس نساء الهندوس.

* لن تجد في أسواق مولتان امرأة تامّة الاحتشام، لكنك لن تجد من يجرؤ على الحديث معها من الرجال.

* ويروي لنا سليمان التّاجر أنّه لم يرَ أحداً من النّساء في منطقة أسماها بلانجبالوس (شيتاجام، بنغلاديش).

* تعد أم الملك محمّد بن طغلق، الكفيفة والمعروفة بمخدومة جاهان (خادمها الكون)، أفضل النّساء لمنحها الكثير من العطايا وبنائها للكثير من المساجد، حيث يقدّم الطّعام للجميع.

* شهد المسعودي في سيلان (سيريلانكا) وضع جثّة الملك على عربة، حيث تأتي امرأة تحمل مكنسة في يدها لتنثر الغبار على رأسه وتعلق «أيها النّاس هذا كان ملككم أمس، حكمكم وسار حكمه عليكم، لكنّه اليوم وكما ترون قد ترك هذه الدّنيا».

* صعق ابن بطّوطة عندما رأى امرأة بثدي واحد في إحدى جزر المالديف، وقد كان لها ابنتان إحداهما تشبهها والأخرى تختلف لامتلاكها ثديين، لكن أحدهما أكبر من الآخر ويمتلئ بالحليب.

* ومن عادات أهل المالديف أن المرأة تأتي لزوجها أو لابنها بعلبة الكحل وماء الورد والزيت أثناء أدائه لصلاة الصّبح، حتّى تضع الكحل في عينيه وتدلّكه بماء الورد والزّيت. وقد صرّح ابن بطّوطة بأنّه رأى في المالديف أفضل نساء العالمين، فالمرأة في المالديف لا تكلّ من خدمة زوجها، إنّها تحضر له الطّعام وترفعه إليه، تغسل يديه وتجلب له الماء أثناء سيره وتغطي ساقيه ساعة نومه، كما أنّها لا تأكل معه فلا يدري ما تأكل هي. هذا وقد تزوّج ابن بطّوطة من نساء المالديف، وحاول إرغام بعضهن على تناول الطّعام معه، لكنّه لم يحقّق نجاحاً ملموساً في ذلك.

وحتّى إن لم يتزوّج الرّجل الزّائر لجزر المالديف منها، فإنّ مؤجّرته صاحبة سكنه تطهو له الطّعام وتخدمه، ومتى ما حان موعد مغادرته أعطته زاداً لرحلته، وفي مقابل ذلك ترضى منه بالقليل من المال.

* ومن عادات المجتمع الهندوسي الغريبة، الّتي صدمت البيروني، هي أن النّساء يؤدّين مهام الزراعة والحراثة في حين يرتاح الرّجال.

لقد حاولت كباحث، وفي خضم تقديمي لصورة المرأة في شبه القارّة الهنديّة، كما رآها ووصفها الرّحالة العرب، ألا أتدخّل في رؤاهم كي لا أشوّش تلك الرّؤى، إلا أنّ هذه المادّة المتشعّبة والغنيّة تزودنا بفسحة كبيرة لمزيد من الدّراسة التحليليّة والنّقديّة والمقارنة، كما أنّها تفتح السّبل على الأصعدة اللّغوية والأدبية والأسلوبيّة، كما تعد مصداقيّة وأصالة المعلومات المسجّلة من قبل الرّحالة العرب موضوعاً آخر يحتمل البحث التّاريخي والعلمي.

الهـوامـش

(1) op. cit 3:78.

(2) op. cit. 4:61.

(3) Sea-shells was their currency at that time.

(4) op. cit. 4:58.

(5) op. cit. pp.60-61.

(6) op. cit. 4:83.

(7) Marhatta is an Indian caste predominantly found in Maharashtra, Madhya Pradesh, Gujrat and Karnataka. During 1674-1818 they could establish a kingdom and fought against Mughals. See "Maratha" in Encyclopedia Britannica online. 2009.

(8) Malbar is a long and narrow coastline on the South Western shore line of the Indian Sub-continent.

(9) Ibn Battuta op. cit. 4:70.

(10) op. cit. 3:160.

(11) Al-Yaqubi, Tarikhal-Yaqubi, Dar Sadir, Beirut 1960. 1:94. Al-Yaqubi has also narrated ancient stories of India. In one of these stories, an intelligent woman named Hausar bint Bulheet was crowned and ruled India. See op. cit. 1:92.

(12) op. cit. 3:312.



استراتيجيات لجعل الفلسفة النسوية فلسفة دارجة

بقلم: أنيتا سوبرسن
ترجمة: عبدالله المهنا *
مراجعة: مالك أحمد عسّاف **

العنوان الأصلي للمقال:
Strategies for Making Feminist Philosophy Mainstream Philosophy ونشر في مجلة Hypatia، مجلد 26، العدد 2 ربيع عام 2011، ص 410-418.

- Anita Superson, "Strategies for Making Feminist Philosophy Mainstream Philosophy", Hypatia, Vol. 26, no. 2, Spring 2011, pp. 410-418. Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* عبدالله المهنا: محرر ومترجم من الكويت، يعمل حالياً في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

** مالك أحمد عساف: مترجم ومعلم لغة إنجليزية. عمل في مجال الترجمة والتحرير في عدد من المؤسسات الإعلامية.

- لوحة المقال: الصمت، من معرض (ألوان حواء 2)، الفنانة: سوزان بوشناق – متحف الفن الحديث، مارس 2015.

1- المشكلة

يثير المقال الأخير، الذي كتبته سالي هاسلانغر، ضمن عمود يحمل اسم «تأملات»، ويتمحور حول ثقافة الفلسفة، القضية المتمثلة بأن عدداً متزايداً من الأعمال الفلسفية البائسة والعقيمة بدأ في الظهور، وهو ما أدى إلى تصنيف الفلسفة النسوية بأنها هامشية (هاسلانغر 2008). وتشير هاسلانغر إلى أنه بين 2007-2002 قامت مجلات الأخلاق Ethics، ومجلة الفلسفة Journal of Philosophy، وناوس Nous ، والفلسفة والشؤون العامة Philosophy & Public Affairs، بالتشارك في نشر 296 مقالاً، سبعة منها فقط تتناول موضوع النسوية (أي بنسبة 2.36 في المائة)، في حين أن مجلات العقل Mind، والمراجعة الفلسفية The Philosophical Review، والفلسفة والشؤون العامة Philosophy & Public Affairs، لم تنشر أي مقال يحتوي على مضمون نسوي أو عرقي خلال الخمس سنوات ذاتها، أما مجلة Noûs فقد نشرت مقالاً واحداً عن العرق (هاسلانغر 2008، 220).

وتلقى الفلسفة النسوية إقبالاً كبيراً من دور النشر، ليس فقط في تلك المطبوعات، التي تُعد «مرموقة» على نطاق واسع، لكن في منابر أخرى، مثل مجلة هيباتيا Hypatia، المُسخَّرة للأعمال النسوية[1]، وأيضاً ضمن مجموعات متنوعة، كما يتم تقديمها بشكلٍ منتظم في المؤتمرات النسوية والجلسات التي تقيمها الجمعية الفلسفية الأمريكية. وعلى الرغم من تصاعد الاهتمام بهذا الأمر، فإن العمل النسوي حتى الآن لا يعدُّ بمنزلة «الذهب الأسود»، أو «شاي تكساس»، بالنسبة للفلسفة.

إن تقسيم الفلسفة إلى فلسفة دارجة أو جوهرية أو «مثلى» من ناحية، وفلسفة ثانوية أو هامشية أو «أقل شأناً» من ناحية أخرى، من شأنه أن يؤدي إلى تهميش الفلسفة النسوية (وغيرها من الفلسفات التي تعد غير محايدة)، علماً بأن ذلك قد يُعدُّ على نطاق واسع دليلاً على التميز من منظور عام ومستقل عن المصلحة الشخصية. ووفقاً للرؤية التقليدية، فإنه إذا كان لا يصل إلى الدوريات المرموقة إلا أفضل الأعمال، في حين أن الأعمال النسوية غائبة عن تلك الدوريات، فإن هذا يعني أن الفلسفة النسوية ليست هي العمل الأفضل[2]. وإلى أن تحظى الأعمال النسوية بالظهور المنتظم في هذه الدوريات، كسائر المجالات التقليدية الأخرى للفلسفة، فإن تلك الرؤية ستظل هي السائدة.

وليس هذا التقسيم للفلسفة إلى فلسفة دارجة وأخرى مهمَّشة مبنيّاً على أساس خاطئ، كما سأبين لاحقاً، وحسب، بل إنه يؤدي أيضاً إلى تهميش الفلاسفة النسويين فضلاً عن كونه يؤثر في جميع جوانب حياتهم المهنية، بما في ذلك احتمالية حصولهم على وظائف مرموقة، وتثبيتهم في تلك الوظائف، وحصولهم على ترقيات ورواتب عالية، وتلقيهم دعوات ليعملوا كأساتذة زائرين في الجامعات، وليلقوا الخطابات الرئيسية في المؤتمرات. وبما أن أكثر الفلاسفة النسويين من النساء، فإن هذه المسألة مرتبطة بتمثيل النساء في جميع المناصب، وضمن «أفضل عشرة» أقسام فلسفة، وفق ترتيب لايتر، كما تبيِّن ورقة هاسلانغر (هاسلانغر 2008).

وإضافة إلى الضرر، الذي يلحق بالفلاسفة النسويين، فإن أي تقسيم يهمِّش العمل النسوي يشكِّل عائقاً يحول دون تحقيق أهداف معظم الأعمال النسوية، مُلحقاً بذلك ضرراً من نوع آخر بهم يتمثل في إقصاء المجموعات المحرومة تقليدياً من حقوقها. وتهدف معظم الأعمال النسوية إلى إثراء الفلسفة الدارجة، لا إلى الانفصال

عنها [3]. وتعرِّف آن كدّ Ann Cudd الفلسفة النسوية التحليلية [4] كما يلي: «تطبِّق الفلسفة النسوية التحليلية المفاهيم والطرائق التحليلية على القضايا النسوية، كما تطبِّق المفاهيم والرؤى النسوية على القضايا، التي كانت تقليدياً موضع اهتمام بالنسبة للفلاسفة التحليليين» (كدّ 1996، 21-20). وتتضمن الأمثلة حول النقطة الأولى من تعريف كدّ التحليلات النسوية للاغتصاب والإجهاض والتحرش الجنسي والاضطهاد. هذا ويصبح عمل الفلاسفة النسويين شاملاً للنساء وهواجسهن عبر تناوله للقضايا التي تم تجاهلها بشكل عام من قبل الفلاسفة الدارجين. ويتجلى أحد الأمثلة على النقطة الثانية في تعريف كدّ في ما يلاحظه الفيلسوف النسوي التحليلي عندما يجد أن فلاسفة اللغة بحاجة إلى جعل نظرياتهم تتخطى تحليل بعض الكلمات، مثل «ماء» و«ألم» لتشمل كلمات، مثل «امرأة»، وبأنهم في حال اتبعوا فلسفة اللغة التقليدية، فإن تحليلهم لبعض الكلمات، مثل «امرأة»، سيستثني على الأرجح بعض المجموعات، مثل المتحولين جنسياً. هذا الإقصاء قد تكون له مضامين عملية تتجاوز حدود استخدامنا للغة، وبعضها قد تتمخض عنه عواقب مأساوية، مثل التمييز والعنف. ويعتقد الفلاسفة النسويون أن الفلسفة التقليدية مُسيَّسة بتجاهلها لتلك القضايا، على الرغم من ظهورها بمظهر الحياد، كما أنهم لا يترددون في الاعتراف بأن العمل النسوي مسيسٌ أيضاً، لكنهم يعتقدون أنه بذلك يسير في الاتجاه الصحيح.

2- بعض التفسيرات

بما أنني أريد اقتراح استراتيجيات أولية، للتغلب على التقسيمات التي تهمِّش الفلسفة النسوية على نحوٍ غير عادل، فإن المكان الطبيعي الذي نبدأ منه يتمثل في معرفة السبب، الذي يجعل العمل النسوي غير مقبول بالنسبة للمنابر المميزة للفلسفة الدارجة. ومن المهم الإشارة إلى أن هاسلانغر لم تستنتج من بياناتها حول الدوريات أن هناك تحيزاً ضد الفلسفة النسوية، حيث إنها تعترف بأن كثيراً من الأعمال النسوية قد لا يتم تقديمها إلى هذه المجلات. وقد تكون الفلسفة النسوية ضحيةً لنجاحها، حيث تتم دعوة أوراق البحث النسوية لإدراجها ضمن مجموعات المقتطفات الأدبية، وذلك قبل التفكير في تسليمها إلى المجلات، لكن هاسلانغر سمعت قصصاً عن التحيز، فضلاً عن أنها كانت لها عدة تجارب مع هذا الأمر، لذلك هي تعتقد أن «البيانات الخاصة بتلك المجلات ليست إلا مؤشراً آخر على وجود مشكلة [في هذه المهنة]» (هاسلانغر 2008، 215). والحقيقة هي أن البيانات حول قلة تمثيل المرأة تحتاج إلى تفسير، وربما لا يقوم الفلاسفة النسويون بتسليم أعمالهم إلى تلك الدوريات، لأنهم يعتقدون أنها ستُرفض كونها تفتقر إلى التمثيل (الأمر الذي يولِّد مأزقاً)، لكنّ هناك سبباً آخر يتمثل في أن عدداً قليلاً جداً من الفلاسفة النسويين موجودون ضمن هيئات التحرير في تلك الدوريات. وعليه، فإن التحيز ضد الأعمال النسوية قد يشكِّل جزءاً من تفسير غيابها عن تلك المنشورات.

ولتقديم تفسير جزئي لقلة تمثيل الأعمال النسوية (والأعمال التي تقوم بها النساء) في تلك المجلات، قامت هاسلانغر أخيراً بإجراء دراسة تجريبية أخرى، حيث نشرت ما توصلت إليه من بيانات - كمية ونوعية على حدٍّ سواء - ضمن «التقرير الأولي للمسح حول النشر في مجال الفلسفة» (هاسلانغر 2010). وأشير في البداية إلى أن تفسيراتي ليست تأملية وحسب، بل إن البيانات النوعية، التي تضمَّنها هذا التقرير الجديد هي أيضاً تأملية إلى حدٍّ ما، كونها تعكس ما يتصور الناس بأنه يحدث عند تسليم الأعمال للنشر في تلك المجلات، بل إن اقتراحاتي يجب أن تكون تأملية، لأنه في حال وجود مشكلة ما، فإنه من المستبعد أن يعترف بها المحررون صراحةً، سواء للمؤلفين المرتقبين أو حتى لأنفسهم؛ فالتحيز يكون لا شعورياً في أغلب الأحيان. إن جزءاً من

المشروع، الذي تقوم به هاسلانغر، يتمثل في تشجيع جمع البيانات التي من شأنها أن توفِّر أساساً تجريبياً لتقويم طبيعة المشكلة ومداها وكيفية التعامل معها.

تمثِّل دراسة هاسلانغر الجديدة ما يقارب 1450 فيلسوفاً، حيث يقدِّم 34 في المائة منهم أنفسهم على أنهم نساء من الناحية المهنية، كما تشكل الفلسفة النسوية مجال التخصص الأول بالنسبة لهم، إلا أن هذا العدد يفوق نسبة النساء اللاتي يعملن في هذه المهنة، والتي لا تتجاوز 21 في المائة (كراسنو 2009)[5]. وعلى الرغم من أنه من غير الواضح في أغلب الأحوال متى يجب ربط الأعمال النسوية بالمشاكل التي يذكرها المشاركون، إلا أنني أعتقد أنه لا يزال في مقدورنا تتبع بعض علاقات الترابط التي تضفي مصداقية على اقتراحاتي.

بعض التعليقات التمثيلية في القسم النوعي من التقرير، الذي يشغل الجزء الأكبر من اهتمامي، تشير إلى المسائل التالية: (1) الافتقار إلى الاستشارات والنصائح حول مكان إرسال الأعمال؛ (2) ملاحظة وجود تحيز سياسي مكوَّن مسبقاً ضد المادة المرسلة؛ (3) صعوبة العثور على مجلة لنشر الموضوعات غير التقليدية؛ (4) التعليقات العدائية؛ (5) الافتقار إلى المعرفة من جانب المحكِّمين. وفي حال تبيَّن أن تقديم الاستشارات مرتبطٌ بفلاسفة آخرين، حيث إن النساء لا تجمعهن علاقات بأولئك الفلاسفة كما هو الحال بالنسبة للرجال (كوفمان 1999)، فإننا سنتوقع بأن ذلك سيتجلى في مواجهتهن صعوبات في نشر أعمالهن في الدوريات المرموقة؛ وقد ذكر كثيرون أن هذه الدوريات تفضل الفلاسفة المعروفين والذين ينتمون إلى مناطق معروفة. وبالنسبة للمسألة[5]، في حال كانت نسبة النسويين الموجودين ضمن هيئات التحرير قليلة أو معدومة، فإننا سنتوقع بأن ترسل أوراق البحث إلى محكِّمين يفتقرون إلى الخبرة في الفلسفة النسوية، وأن يتم رفضها لأسباب مرتبطة بذلك، لكن حينذاك قد نتساءل عن سبب قلة النسويين العاملين في هيئات تحرير تلك الدوريات، أما المسألة (3) فتدفعنا إلى التساؤل عن سبب قلة الدوريات التي تنشر الفلسفة النسوية. وأظن أن المسألة (2) تقدم شرحاً للمسألة (4)، إذا كان الأمر مرتبطاً بالفلسفة النسوية[6]، وأن (2) هي السبب الحقيقي. والآن، أريد أن أبذل محاولة لفهم سبب وجود تحيز ضد الفلسفة النسوية.

ربما نستطيع أن نعزو قلة الأعمال النسوية في الدوريات المرموقة إلى تلك النزعة القديمة للتمييز على أساس الجنس، التي تتخذ أشكالاً كثيرة، بما في ذلك تلك التي يتم إظهارها من قبل بعض المحرِّرين والمحكِّمين، وهي تتجلى في: عدم الاشتراك مع الفلاسفة النسويين في القيم التحررية التي يؤمنون بها، والتقليل من أهمية الأذى الذي يلحق بمهن النساء - وليس الرجال - عندما لا يتم نشر أعمالهن في الدوريات الراقية؛ وحتى عدم الرغبة، سواء بوعي أو بغير وعي، في أن تنجح النساء في حياتهن المهنية. هذه ليست تخمينات وهمية، فالدراسة الأصلية التي قامت بها هاسلانغر تظهر نقصاً متساوياً في التمثيل بالنسبة للمقالات المكتوبة من قبل النساء في ذات الدوريات (111 مقالاً من بين 898، أي بنسبة 12.36 في المائة خلال الفترة الزمنية ذاتها، وهذا لا يتناسب مع تمثيل النساء في تلك المهنة). ووفق الدراسة الثانية، فإن 93.3 في المائة من النساء اللاتي استجبن استخدمن أسماء محدِّدة للجنس، في حين أن هناك شكاوى كثيرة عن طمس الأسماء، وتتمثل إحداها في أن المؤلِّفات يجدن أنفسهن معرَّفات بالضمير «هي»[7] في تقارير المحكِّمين (هاسلانغر 2010, 4). لا يوجد لدي حلٌّ سهل (باستثناء عبارة «توقفوا عن التمييز الجنسي»)، وبما أن اهتمامي منصب على الفلسفة النسوية، التي يمارسها النساء بشكل شبه حصري، فإن تخميناتي بشأن الأعمال النسوية تنطبق على تدني تمثيل النساء في الدوريات المرموقة.

في التقرير الأصلي، تشير هاسلانغر إلى أن غياب الفلسفة النسوية عن الدوريات المرموقة يعود إلى وجود

مخططات بيانية أو تحيُّزات في اللاوعي، وهو ما عرَّفته فيرجينيا فاليان بأنه «مركّب ذهني.. يحتوي على مفهوم على شكل مخطط بياني أو صيغة مختزلة، وهذا المفهوم كان قد كوَّنه شخصٌ ما عن فرد أو حدث، أو عن مجموعة من الناس أو الأحداث.. بما في ذلك السمات الرئيسة لذلك الشخص أو تلك المجموعة، وذلك من وجهة نظر صاحب المفهوم، وأيضاً العلاقة الموجودة بين تلك السمات» (هاسلانغر 2008، 212). وترى هاسلانغر أن النسويين يقولون إن التفرعات الثنائية dichotomies، التي تتميز بها الفلسفة الأنغلوفونية، يمكن رسمها بمنتهى الدقة على شكل مخططات بيانية قائمة على أساس الجنس: عقلاني/ عاطفي، موضوعي/ ذاتي، وهي مُثلٌ فلسفية صارمة تناسب نموذجاً قتالياً (اهجم، سدِّد، دمِّر الخصم) في مقابل نموذج أنثوي (هاسلانغر 2008، 212).

لنأخذ هذه الأفكار بترتيب معكوس، فالمخطط البياني الذي يقول إن الفلسفة النسوية ليست صارمة بما فيه الكفاية، ما يؤدي إلى عجزها عن تلبية معايير الفلسفة التحليلية الجيدة، هذا المخطط يتعارض مع تعريف كدّ للفلسفة النسوية التحليلية كما ورد أعلاه (كدّ 1996، 20-21). وُلدت الفلسفة النسوية التحليلية من التصور – الذي كوَّنه بعض الفلاسفة النسويين الذين رفضوا التقاليد «الذكورية»، بما في ذلك الطريقة التحليلية في ممارسة الفلسفة – القائل إن الفلسفة التحليلية كانت معادية للفلسفة النسوية بسبب مبادئها المستمدة من العقل والارتباط التاريخي للعقل بالرجال. وبرفضهم لهذه التقاليد «الذكورية»، يعتقد النسويون التحليليون أن «أفضل طريقة لمجابهة التمييز الجنسي والمركزية الذكورية هي عبر تشكيل تصور واضح عن الحقيقة والتناغم المنطقي والموضوعية والعقلانية والعدالة والخير والسعي لبلوغ هذه الأمور، مع الاعتراف في الوقت ذاته بأن هذه الأفكار لطالما تعرضتْ للتشويه من قبل المركزية الذكورية عبر تاريخ الفلسفة» (كدّ 1996، 20، مقتبس من قبل غاري). وقد استخدم النسويون التحليليون هذه المنهجية في مقاربتهم للموضوعات الدارجة، مثل الحقيقة (أنتوني 2002)، والموضوعية (لونغينو 1990)، والشكوكية الأخلاقية moral skepticism (سوبرسون 2009)، ومعنى المصطلحات (هورنزبي ولانغتون 1998)، والمسؤولية الأخلاقية (كالهون 1989؛ مودي - آدمز 1994)، والاستقلال الذاتي (ماكنزي وستوليار 2000؛ فريدمان 2003)، ونظرية المنفعة المتوقعة (كدّ 1988؛ أندرسون 1993)، هذا على سبيل ذكر بعض الأمثلة فقط. ربما كانت الأعمال النسوية سابقاً تتسم أحياناً بأنها عامة أكثر مما هي خاصة، لكن كان لها الفضل في إطلاق الجدالات التي بلغت مرحلة النضج فيما بعد. وبما أن هذا ينطبق على كل مجال من مجالات الفلسفة، فإن انتقاء الأعمال النسوية ورفضها لهذا السبب أمرٌ مجحف. فضلاً عن ذلك، تعلن معظم الدوريات الراقية أنها تنشر الفلسفة التحليلية فقط، وبالتالي فإنه من غير المعقول الافتراض بأن البيانات تم تشويهها بسبب حالات الرفض للأعمال النسوية غير التحليلية. قد يشكل تقسيم الأعمال النسوية إلى تحليلية وغير تحليلية مبرراً للتذمر، لكن هذا الأمر قائم على أساس الأسلوب أو المنهجية، بل يمكن القول إن لا علاقة له بالسياسة. إن ما يشغلني هو ذلك الذي يبدو للوهلة الأولى أنه تقسيم سياسي في الفلسفة، في حين يرى معظم المراقبين أنه مبني على تصورات حيادية عن التميُّز أو أنه يعكس بشكلٍ كامل هذه التصورات.

ويتلخص المخطط البياني الثاني، القائم على الجنس، في أن العمل النسوي مغرقٌ في الذاتية، لأنه مكتوب من قبل النساء، ومن وجهة نظر النساء، وربما يتبنى النزعة الجوهرية. والحال كذلك، فإن العمل النسوي يهدد بـ «تأنيث» الفلسفة «الحقيقية».

لكن الفلسفة النسوية لم تُكتب من أجل النساء فقط، فهي عندما تتناول قضايا تهمُّ النساء بشكلٍ خاص، فإنها تقوم بذلك من أجل اجتثاث أضرار الإقصاء، التي كما يرى

النسويون، تؤرق الفلسفة التقليدية. والهدف، الذي يجب أن يشترك به الفلاسفة قاطبةً، هو العدالة. وقد صدقت تشيشير كالهون عندما قالت: «من علامات التمييز الجنسي أنه كلما كان يُعتقد أن تجسيد النساء يحدث فرقاً (ولو طفيفاً) بالنسبة لتفكيرهن الفلسفي، فإنهن يكنَّ مجبرات على تقديم أعمالهن باعتبارها نتاج فيلسوفة أنثى» (كالهون 2004، 10). وتشرح كالهون بأن التجسيد يؤثر في العمل الفلسفي للنساء والرجال معاً، لكن فقط بمعنى أن «عوالمنا الاجتماعية تحمِّل اختلافاتنا الجنسية الواضحة أكثر مما تحتمل»، وتشير إلى أن الفلاسفة النسويين قاموا بنقد مستفيض للنزعة الجوهرية الجنسية (10).

لذلك، من الممكن أن يكون المخطط البياني المؤثر هو الذي يعتبر أن الفلسفة النسوية مغرقة في العاطفية عبر كونها قائمة على أساس التجربة الشخصية. وغالباً ما يوظف النسويون هذا التكتيك لتحريك القضايا بشكل مثير للمشاعر، وللفت الأنظار إلى القضايا التي كان يتم تجاهلها في السابق، وليساعدهم في تحليلهم للمفاهيم، وأيضاً لمساعدة القراء على رؤية الأمور من منظور نسوي يشتمل على رؤية العلائق المتداخلة بين الخطوط الموجودة في «قفص الاضطهاد»، الذي أصبح مشهوراً بفضل مارلين فراي (1983)، لكن هذا لا يجعل العمل أقل عقلانية، بل قد يقود في الحقيقة إلى نقاشات ذكية وغنية بالمعلومات يكون الفيلسوف ملتزماً التزاماً عميقاً بنجاحها. لتوضيح هذا الأمر، راجع أوراق البحث حول خطاب الكراهية (لورنس 1993)، والاغتصاب (غريفين 1983؛ بينو 1989؛ إسترتش 1993؛ بريسون 1998)، التي تبيِّن كيف أن الفلسفة متصلة بحياتنا. هذا أفضل بكثير من قصة عن رجل سمين يسد مدخل الكهف.

ثمة تفسير آخر لرفض العمل النسوي، وهو أنه مغرق في الأيديولوجية، فالدوريات الراقية تقاوم نشر أي عمل يتماهى مع أي أيديولوجيا - نسوية أو مسيحية أو عرقية أو ذات توجه إثني، وما إلى ذلك - وذلك لسببين، الأول هو أن تلك الدوريات تعتقد أنه من الخطأ التماهي مع أي أيديولوجيا أو الترويج لها، والثاني هو أنها تخشى من ذلك النوع من الأعمال التي لا تروق إلا لشريحة منتقاه من الجماهير [8].

لكن، كما سبق وقلت، إن كانت الفلسفة التقليدية إقصائية، فهذا يعني أنها مسيَّسة أساساً وتوجد لديها أيديولوجيا خفية. وفي الوقت الذي تروِّج فيه الأعمال المسيحية لرؤية دينية قد تكون إقصائية، وقد لا تكون كذلك، فإن الأعمال النسوية تسعى إلى ضم مجموعات قد تقوم الفلسفة التقليدية بإقصائها، على الرغم من أنها تشترك معها في الهدف المتمثل في الحقيقة أو الحكمة.

وربما يكون الجهل هو سبب الرفض، فعلى الرغم من أن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة النسوية بسيطة - وهي أن يكون للنساء، بوصفهن أشخاصاً، القيمة نفسها التي يتمتع بها الرجال - فإن تأمل مختلف الأساليب التي يتم فيها إنكار قيمة النساء هو مسألة معقدة لا يمكن شرحها في جملة واحدة أو حجة واحدة، أو حتى ورقة بحث واحدة، لكن أي نقد منصف للعمل النسوي يستدعي فهماً جيداً لتعقيداته، وليس رفضه.

إذا كانت هذه هي الأسباب المؤدية إلى قلة التمثيل المستمر للفلسفة النسوية في الدوريات الدارجة، فإني أسلم بأن الفلسفة النسوية تتعرض إلى إقصاء مجحف. إننا بحاجة إلى استراتيجيات تعالج التحيز القائم على أساس الجنس و/ أو الجهل.

3- حلول

علينا أن نتغلب على التقسيمات، التي تساهم في تهميش الفلاسفة النسويين وأعمالهم، وهناك حلول تؤدي إلى جسر الهوة الموجودة، لا إلى التقسيم، الذي يتعارض مع الهدف الرامي إلى جعل الفلاسفة غير النسويين يقرأون الأعمال النسوية ويفهمونها. وكبداية، أقترح حلاً مكوناً من جزأين:

(1) زيادة عدد الأعمال النسوية المنشورة في الأماكن التي يوجد احتمال كبير في أن تصل إلى الفلاسفة غير النسويين، و(2) مناشدة الفلاسفة غير النسويين، الذين ينشرون بانتظام في الدوريات المرموقة، ويتعاطفون مع الفلسفة النسوية من أجل أن يتفاعلوا بشكلٍ علني مع الأعمال النسوية ذات الصلة بالموضوعات التي ينشرون عنها.

يستطيع الفلاسفة النسويون البناء على النجاحات الموجودة، فهناك بعض الدوريات الممتازة، التي لا تُصنَّف بأنها مرموقة ضمن قائمة هاسلانغر، تقوم بنشر الأعمال النسوية من وقت إلى آخر - على سبيل المثال، الدورية الجنوبية للفلسفة Southern Journal of Philosophy، ودورية الفلسفة الاجتماعية Journal of Social Philosophy، ومجلة الدراسات الفلسفية Philosophical Studies. وثمة كتب تقوم بجمع مقتطفات من أعمال الفلاسفة النسويين وغير النسويين يمكن أن تصل إلى شرائح واسعة من جماهير القرّاء - مثل مجموعة أوراق حول علم الأخلاق، قامت بجمعها تشيشير كالهون، وكُتبت من قبل نسوة من منظورات نسوية مختلفة (كالهون 2004)، ومجموعة شارين كلوف التي تضع عمل الفلاسفة النسويين في مواجهة عمل الفلاسفة التحليليين التقليديين من قبيل كوين وهمبل وديفيدسون (كلوف 2002)، أما المجموعات النسوية التحليلية التي تركز على المفاهيم الدارجة، مثل الموضوعية والعقل والحقيقة، وكذلك المناظرات التقليدية، من شأنها أن تستقطب الفلاسفة غير النسويين المعروفين (على سبيل المثال، أنتوني وويت، 2002). وهناك الكتب، التي تتناول موضوعات تهم النسويين وغير النسويين على حدٍّ سواء، مثل الاضطهاد أو الضرر بشكلٍ عام، وهذه من شأنها أن تستقطب المنظِّرين المختصين في الأعراق وعلماء الأخلاق والفلاسفة السياسيين (مثل، كدّ 2006).

يستطيع الفلاسفة النسويون أن يدخلوا أمثلة نسوية إلى قضايا لا يبدو للوهلة الأولى أنها مرتبطة بالفلسفة النسوية، وتكون ملائمة للنشر في الدوريات المرموقة (كالمثال الذي توره مارشيا بارون عن الاغتصاب ضمن سياق خداع الذات [بارون 1988])، كما يستطيع الفلاسفة النسويون أن يحذوا حذو جودي تومسون في ورقتها الناجحة بامتياز، «دفاع عن الإجهاض»، التي لا تتحدث من منظور النسوية، لكنها تضمِّن ورقتها مقدمات أساسية من قبيل الحق في الاستقلال الذاتي جسدياً، وهي مسألة تهم الجميع (تومسون 1971). إن عدم تصنيف هذا العمل بالنسوي ينطوي على مخاطرة الاستمرار في الانقسام، لكن خطر هذا الانقسام قد يتبدد من خلال تصريح حول السبب الذي يجعل مثل هذا النقاش يحقق تقدماً اجتماعياً.

وينطلق اقتراحي الثاني من افتراض ساندرا بارتكي بأن الرجال أكثر اكتراثاً برأي الرجال الآخرين بهم من اكتراثهم برأي النساء (بارتكي 1990)، لذلك على الفلاسفة النسويين القيام بتجنيد مرئي لأكبر عدد ممكن من الفلاسفة الذكور الأصدقاء للحركة النسوية ضمن أكبر عدد ممكن من الفعاليات. وقد يكون تأثير ذلك على غير المشاركين مشابهاً لتأثير المدونات الإلكترونية، كونه سيجعل الآخرين يقلقون إزاء الأمور التي تفوتهم من جراء عدم مشاركتهم، وقد يشجعهم ذلك على المشاركة في حال شارك الفلاسفة الآخرون، الذين تحظى أعمالهم باحترام لديهم. بإمكان مجلة هيباتيا أن تنال قصب السبق في هذا المجال، إذا ما أضافت إلى هيئة المحررين لديها فلاسفة من الميدان التقليدي معروفين بقربهم من الحركة النسوية، مع المحافظة على التزامها بنشر الأعمال النسوية فقط - على الأقل حتى لا تعود هنالك حاجة إلى مثل هذه المنابر.

أشكر أليسون وايلي على اقتراحاتها المفيدة جداً على المسودات التمهيدية لهذه الورقة، كما أشكر الجمهور الذي حضر مؤتمر «التركات النسوية/ مستقبل النسوية: مؤتمر الذكرى الخامسة والعشرين لمجلة هيباتيا»، جامعة واشنطن، سياتل، أكتوبر 24-22، 2009.

الهوامش

(1) راجع «مسألة الدورية» من هيباتيا 20(4): 2.

(2) كسائر الدوريات المرموقة، يوجد لمجلة هيباتيا معدل رفض عال وتاريخ طويل في ممارسة المراجعة النقدية الدقيقة (وايلي 2010).

(3) وعليه، فإنه من الخطأ تصنيف فيلسوف ما على أنه «مجرد» فيلسوف نسوي، إن مارس فلسفة غير دارجة، عوضاً عن القول، مثلاً، إنه مفكر أخلاقي أو ميتافيزيقا يطبق الرؤى النسوية على علم الأخلاق أو الميتافيزيقا.

(4) توخياً للدقة في الكلام، يشير مصطلح (تحليلي analytic) إلى تلك الفلسفة، التي نشأت من حلقة فيينا، وهي تشتمل تقليدياً على الميتافيزيقا (أي ما وراء الطبيعة) والإبستمولوجيا (أي نظرية المعرفة) وفلسفة اللغة، أما مصطلح (analytical)، الذي يعني أيضاً «تحليلي»، فيشير إلى منهج لممارسة الفلسفة، وبالتالي فهو أوسع وأشمل لأن المنهج التحليلي analytical method يمكن أن ينطبق على أي مجال من مجالات الفلسفة (حتى أن المرء قد يناقش المجالات غير التحليلية من منظور تحليلي). وأنا أقارب النسوية التحليلية analytical femi-nism من هذا المنظور الأشمل، علماً بأن مصطلح «analytical feminism» يُستخدم بشكل تبادلي مع مصطلح «analytic feminism». والفلاسفة النسويون الذي يعملون في مجال الفلسفة غير التحليلية يعتبرون أن أبحاثهم تثري الفلسفة عموماً، وليست منفصلة عنها.

(*) ملاحظة: يحتوي الجزء الأول من الهامش (4) على معلومات غير دقيقة حول مصطلح التحليل أو فلسفة التحليل بشكل عام حيث حصرت الكاتبة ظهور المصطلح مع نشأت حلقة فيينا أو «جماعة فيينا» وهذا غير صحيح. فالتحليل بدأ مع الفيلسوفين الإنجليزيين جورج أ. مور ومن ثم برتراند رسل وتجذر بشكل عميق على يد تلميذهما لو دفيج فتجنشتين، و«جماعة فيينا» تأثرت عند نشأتها بأفكار فتجنشتين التي ظهرت في كتابة «رسالة منطقية فلسفية». يضاف إلى ذلك أن «حلقة فيينا» لم تشتمل أفكارها على الميتافيزيقا بل كان إطارها الفلسفي العام هو رفض الميتافيزيقا معتبرين الفيلسوفين ديفيد هيوم وأرنست ماخ كآباء روحيين لأفكارهم الفلسفية، (مستشار المجلة).

(5) على الرغم من صعوبة تحديد الأرقام على وجه الدقة، فإن شارون كراسنو تورد بيانات تقدّر عدد النساء، اللاتي كنَّ يعملن كفيلسوفات في العام 2006 بـ21 في المائة، وعدد النساء الحاصلات على إجازة الدكتوراه في الفلسفة في العام 2004 بنحو 27 في المائة (كراسنو 2009).

(6) في دراسة قامت بها كل من كارول لي وكرسيتيان شون، وصل متوسط معدلات الرفض من دوريات الفلسفة، التي خضعت للمسح إلى ما يقارب الـ92 في المائة، في حين وصل المعدل في الدوريات المرموقة المتخصصة في علم النفس إلى 78 في المائة (لي وشون 2010). وفي الفلسفة، تذكر لي وشون أن 40 في المائة من المحررين يرفضون أو قلما يقبلون ورقة بحث تحصل على مراجعة نقدية سلبية واحدة، وبأنه في حال كان أي واحد من مقدمي تلك المراجعات متحيزاً بشكلٍ سلبي ضد المحتوى النسوي مثلاً، فإن التحيز في مراجعة نقدية واحدة يمكن أن يهيمن على القرار النهائي.

(7) تشير وايلي إلى أن شفافية عملية المراجعة النقدية هي من أهم الأمور، التي يُسلَّط عليها الضوء في قائمة «الالتزامات الأخلاقية للدوريات تجاه المؤلفين»، التي طرحت في مدونة بي سوب Pea Soup (وايلي 2010).

(8) لقد قمت بمراجعة الدوريات نفسها، التي ظهرت في دراسة هاسلانغر الأصلية (دورية الفلسفة Journal of Philosophy، وناوس Nous، والمراجعة الفلسفية The Philosophical Review، والأخلاق Ethics، والفلسفة والشؤون العامة Philoso-phy & Public Affairs، والعقل Mind) ضمن الفترة نفسها، التي قامت هاسلانغر خلالها بمراجعتها بحثاً عن الأعمال النسوية (2002 - 2007)، ولم أجد سوى سبعة مقالات (على الأرجح) لها علاقة بالمسيحية أو الله، وهي تتناول موضوعات، مثل الأسس المسيحية لفكر لوك، وأصول الحياة، ليبنيتس، والوئام الإلهي، ورهان باسكال، وجدال يوم القيامة، وحجة أنسلم، وهي جميعها معالجات فلسفية خالصة لموضوعات متصلة بالفكر المسيحي، وهي بالتأكيد ليست أوراقاً تتبنى الأجندة المسيحية، وهذا دليل إضافي للدوريات التي تفضل تفادي تبني أي أيديولوجيا.



ما القادم: تصورات مستقبلية جديدة للفلسفة النسوية

بقلم: كريستن إنتيمان وأيميلي أسّ.لِي وكريستن مككارتني
وشيرين روشانراڤان وآليكسا شريمن
ترجمة: د. سحر عادل*

العنوان الأصلي للمقال:
What Lies Ahead: Envisioning New Futures for Feminist Philosophy ونشر في مجلة Hypatia، مجلد 25، العدد 4 خريف عام 2010.

- Kristen Intemann, Emilys.Lee, Kristinmccartny, Shireen Roshanravan, And Alexa Schriempf. "What Lies Ahead: Envisioning New Futures For Feminist philosophy". Hypatia, vol.25, no.4 (Fall 2010) © by Hypatia, lnc. Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* د. سحر عادل: أستاذ مساعد في قسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب، جامعة المنيا، مصر، ولها إسهامات في ترجمة الأعمال لحساب المركز القومي للترجمة.

- لوحة المقال من كتالوج (القصيدة واللون)، الفنان: فهد بن ناصر الربيق الخالدي - فبراير 2014.

بفضل العديد من المنح الدراسية، التي كفلتها مجلة Hypatia، لم يتبوأ الفلاسفة النسويون مكانتهم الراهنة باعتبارهم مجرد نقاد للمبادئ فحسب، بل كمبدعين يرتقون بصورة فريدة بالمنظور النسوي المتعلق بالتنظير في العالم. وبوصفنا خمسة من الباحثين النسويين الشباب، فقد كُلفنا بمعالجة بعض الأفكار الخاصة بالتيارات الحديثة في الفلسفة النسوية والتعليق على مستقبلها. وعلى الرغم من حقيقة تنوع اختلاف تخصصاتنا وانتماءاتنا الفلسفية، إلا أنه من خلال تعاوننا، برزت لنا أربعة أهداف مشتركة بشأن مستقبل الفلسفات النسوية، فنحن نهدف إلى:

1 - تحدي الأطر، التي تعبر عن النظرية التأسيسية Essentialist، القائلة بالحق في الاختلاف، والنظرية الكلية Universalist، القائلة بالحق في المساواة من دون التخلي عن وجهة النظر النسوية.

2 - التركيز على ما تجلبه قضية الاستعمار وتصور الثقافات المختلفة للجسد في تحليلنا للحقائق المتداخلة، الخاصة بالعرق والجنوسة، وذلك عبر التحول من دراسة الاضطهاد بصورته المجردة إلى الدراسة العينية للصراع والتقلبات، خصوصاً الدراسات المتعلقة بالنساء الملونات، وأولئك اللائي يقطنَ المناطق المستعمرة حول العالم.

3 - دراسة التجسد المادي للفكر، والوجود، والمجتمع، الذي يتعين أن يتبع التصور المتشرذم للأفراد، باعتبارهم موضوعاً للجسد، ومتمحورين حول الفردانية والاستقلالية.

4 - توضيح أبرز وأهم ما يميز الفلسفة النسوية، ومقاومة التهميش المتغلغل في هذا الفرع من الدراسات، كما نسعى، من خلال تأملاتنا المشتركة، إلى توضيح كيف يمكن للفلسفات النسوية المقبلة أن تعالج تلك الأهـداف، فضلاً عن قدرتها على التعامل مع بعض التحديات التي نواجهها.

التصور النسوي للجسد وأوجه التشابه والتنافر بين مفهومي العرق والجنس

بقلم: إيميلي س. لي

عند التفكير في مستقبل النظرية النسوية، أدرك أن هذه النظرية ليست مجرد مخرج قصير الأجل، لإيجاد حل لمشكلات القهر الجنسي والجنوسي، لأن هذا المنحى يعني أنه إذا ما نجح النسويون سينتهي الأمر إلى انعدام الحاجة إلى وجود نظرية نسوية؛ وهذا خطأ كبير. وبالأحرى، فإن النظرية النسوية قد تطورت بعيداً عن مجرد توضيح مفهوم الاضطهاد، فالنسوية تمثل العدسة، التي تستكشف العالم وتفهمه، وبقدر ما ينصب اهتمامي على النظرية النسوية، بقدر ما تتزايد قناعتي بأن أهمية وقيمة النظرية النسوية لن تخبو أبداً. غير أن العديد من مُنظّري العِرق يعبرون عن أملهم في وضع نهاية لنظرية العرق، ماذا يعني هذا الاختلاف؟

إذا نظرنا للأمر بصورة متفائلة، سنجد أن منظّري العِرق يطمحون لإمكانية العيش في مجتمع يخلو من الاضطهاد العنصري، لكن ربما لعدم وجود أساس بيولوجي لمفهوم الرِق أو العبودية أو بسبب التاريخ التفصيلي لنظرية الأعراق في الحوار الخاص بنظرية الصفات الجوهرية الموروثة، لم يتم وضع نظرية العِرق ضمن النظريات النسوية، أي باعتبارها

وسيلة لفهم العالم، لكني لا أستطيع تحديد موقفي نحو النهاية المحتملة لنظرية العِرق، وليس مبعث هذا التردد يعود إلى الشعور بالتشاؤم من عدم تلاشي نظرية العِرق، لكن لإمكانية توظيف مفهوم العِرق ليكون بمنزلة عدسة نستطيع من خلالها فهم العالم، أما بالنسبة للسيدات الملونات، فالأمر يكمن في معاناتهن المتزامنة للعرق والجنس معاً دون احتمال تحقيق الفصل بينهما بصورة مجردة أو مصطنعة. وإذا بدأنا بالنساء الملونات، فقد يجنبنا ذلك مشقة الإضافة، أو المماثلة، أو تداخل الفروق بين الجنس والعرق. والبدء بالسيدات الملونات كموضوع رئيس من شأنه أن يساعدنا في إدارك أهمية تلك الاختلافات.

وإذا بدأت ببحث موضوع الاختلافات، يتعين علي أن ألجأ إلى أعمال موريس ميرلو بونتي عن التصور النسوي للجسد وأهم مقترحاته الراديكالية، التي يطابق فيها بين الذاتية والجسد. وتقر دراسة ميرلو بونتي الفينومنولجية دوماً الاستبصار ما بعد الحداثة، واسع القبول، بأن تاريخنا الاجتماعي يخلق رمزية ومغزي لتضمينات التصور النسوي للجسد. وفضلاً عن هذا، تقدم نظريته الفينومنولوجية تفسيراً للإبداع في تطور المعاني والخبرات الخاصة بالتصور النسوي للجسد. ويمكن للإطار الرحب للفينومنولوجيا أن يصف الخبرات المبهمة الغامضة للعرق والجنس من خلال رفض الترجيح السائد والمختزل القائل بوجود نظرية واحدة تفسر مختلف ألوان خبرة النساء الملونات.

وعلى الرغم من أن التاريخ يخبرنا بأن التأكيد على وجهة النظر القائلة إن التماثل بين كل البشر يشكل استراتيجية مثمرة لتحقيق النفوذ السياسي، إلا أن التأكيد على الهوية والمساواة ينقص من مكانة الصفات المميزة للتصور النسوي للجسد، ويحولها إلى مجرد عوامل ثانوية. وتوضح إليزابيث جروس أن تأكيد ميرلو بونتي على فكرة الجسد يفتح آفاقاً للتأكيد بأن خواص التصور النسوي للجسد تتجاوز مقولة الذاتية (Grosz, 1999, 150).

وتتجسد خصائص التصور النسوي للجسد بصورة جوهرية في وجودنا في العالم، وفي وجودنا الأنطولوجي، ولانزال في حاجة لدراسة التضمينات المعرفية لهذه الأنطولوجيا. ويمكن لنا من خلال استبعاد أي ميتافيزيقا تتعلق بالماهية والجوهر، ومشكلة ما بعد الحداثة، المتعلقة برد الاختلاف إلى الغموض الناجم عن عدم الفهم، وفهم خصائص التصور النسوي للجسد، أن نوضح أوجه التماثل والاختلاف، وخبرات النساء الملونات المتزامنة لمفهومي العِرق والجنس.

تصعيد خرق الأنساق البينية

بقلم: شيرين روشان راڤان

يجب أن تتوسع الفلسفة النسوية مستقبلاً في مشروع الدراسات البينية حتى يمكنها مخاطبة ليس فقط الافتراضات الذكورية للفلسفة الغربية التقليدية، بل تخاطب أيضاً الأساس الأوروبي لهذا التوجه. فنحن بحاجة لمزيد من التصعيد في مخالفة الأنظمة القائمة لمجابهة التناقضات الموجودة في مجال يحتل فيه مصطلح «النسوة» مكانة محورية وفي الوقت ذاته لمعالجة التجليات المعقدة، المتعلقة بالعنف تجاه الجنوسة عبر الزمان والمكان. وأقصد بتعبير التصعيد من خرق الأنظمة تفكيك المركزية الإبستمولوجية الأوروبية - الأمريكية، إذ من دون زعزعة هذا التمركز سيستمر التهديد الإمبريالي والعنصري الساعي لتشويه النساء الملونات ونساء العالم الثالث بشكل كبير في نظريات الفلسفة النسوية.

تُحفز نظرية ماريا لغونس Maria Lugones (2007) الأخيرة، المتعلقة بـ «نسق الجنوسة الاستعماري المعاصر»، الأوامر الإلزامية السابقة، وتفتح سبلاً جديدة للتعامل مع دواعيها. وإذا نحينا جانباً النساء الملونات في الولايات المتحدة، اللاتي يمثلن نظرية «التقاطعية»، ونساء أمريكا اللاتينية، اللاتي يمثلن النظرية «الاستعمارية»، تزعم لغونس أن الحالة الاستعمارية فرضت نظاماً للجنوسة يمكن خلاله إطلاق لقب «سيدات» فقط على النساء اللاتي ينتمين للطبقة البرجوازية ذات البشرة البيضاء، أما النساء الأخريات المستعمرات، فيصنفن باعتبارهن «حيوانات» لا ينتمين إلى جنس النساء. ومن هذا المنظور، فإن تاريخ من خضعن للاستعمار لا يندرج تحت شعار رفض مفهوم «المرأة العالمية»، لكن تحت بند مقاومة الاستعمار. لذا فإن استجابتهن للمقاومة تنبع من أساليب غير غربية للارتباط الذهني والتصورات اللا - غربية عن الكون، لذا فإنه على أقل تقدير لا يمكن فهم مقاومتهن على أنها مقاومة وفق القيم الغربية في الأساس. وإذا استوعبنا تلك المعطيات، نجد أن ذلك التدفق في النظريات اللا - غربية عن نظريات المعرفة وعلوم الكون تمثل عاملاً حاسماً لأي مجهودات نسوية مناوئة للاستعمار.

وما ذكرناه سلفاً يشجع على صنع مستقبل للفلسفة النسوية، يعكف على تحليل مفهوم «الاستعمار». ويعَرف والـتر ميغنولو Walter Mignolo تلك الطريقة التحليلية بأنها تشمل «إعـادة بناء التاريخ المسكوت عنه، والذاتية المقهورة، والمعارف واللغات الثانوية التابعة» (Mignolo 2007, 451). وتختلف إعادة البناء عن مجرد الحنين إلى الماضي، فالتعبير الأخير يشير إلى الطبيعة الرومانسية للجوهر الثقافي النقي، بينما يفترض التعبير الأول أن الاستعمارية لا تستنزف المستعمرين ولا تنهك قدرتهم على المقاومة. ومن شأن إعادة الترتيب السابقة أن تضع النساء الملونات، ونساء العالم الثالث، في موقع الصدارة لخلق الابتكارات النظرية عوضاً عن مجرد الأخذ بشواهد دراسات الحالة التقليدية، لتعزيز نتائجها المرتكزة أساساً على أطر النظريات الأوروبية. ووفق آراء إيلاّ شوهات Ella Shohat وروبـرت ستام Robert Stam، يمكننا اعتبار «مجتمعات الأقليات» مشاركة نشطة منتجة تقع في قلب الصراع المشترك عبر الزمان وليست مجرد «مجموعات مصالح» يمكن ضمها إلى ما هو موجود سلفاً (Shohat and Stam 1994, 48).

ويجب ألّا تتغافل الفلسفة النسوية - خصوصاً في غمرة رغبتها في أن تصل للعالمية -نضالها الذي لم يحقق حلولاً شافية لها، في أن تصبح فلسفة «متعددة الثقافات». ويقع هذا الارتباط المتواصل المستمر بموضوع «المرأة العالمية» في قلب هذا الصراع، حيث تستمر النساء الملونات، ونساء العالم الثالث، في البقاء في صدارة هذا الصراع. ويظهر التعريف السياسي لمصطلح «النساء الملونات» استحالة تزامن مصطلحي «امـرأة» و«ملونة» معاً، وتجلت هذه الاستحالة عبر الإخفاق المستمر للاتجاه السائد في الحركة النسوية عند معالجته التاريخ الاستعماري للعنصرية، وحركات التحرر في العالم الثالث، لتفسير الجنوسة والعنف الجنسي. وإذا نظرنا للتاريخ الاستعماري للوصم العنصري من وجهة نظر «ما بعد المرحلة الاستعمارية»، سنكون قادرين ليس فقط على وقف هذا الإغفال، بل سنتسلح بالقدرة المعرفية على قراءة ما هو «محلي» و«كوني» دون الحاجة إلى استعمار من نسعى للتضامن معهن.

تعطيل الفلسفة وتمكين الإعاقة: قراءة جديدة في كتاب الرجل العاقل

بقلم: آليكسا شريمف

منذ أن قدمت جنفيف للويد Genevieve Lloyd كتابها، الذي تعرض وتتحدى فيه موضوع ذكورة العقل (Lloyd 1948)، أعاد جيل كامل من أصحاب نظرية المعرفة النسوية تفكيك أغلب الأعمال الغربية الرئيسة في تاريخ الفلسفة، التي أرست الأساس لفلسفة سببية للوجود تتجسد في صورة كينونة ذكورية مقبولة عقلياً وأخلاقياً، يتم الحصول عليها وتجسيدها بواسطة العقل والجسم. وبعكس هذا النموذج للعارف الكوني، صاحب الطريقة العقلية المنظمة، التي لا تأبه للجسد في رؤية الأشياء، طُرح مفهوم الذات العارفة المتمركزة. ومن خلال إدراك إمكان تمركز الذات العارفة وفق شروط العالم الحقيقي، ناقش أصحاب نظرية المعرفة الأدوار، التي تؤديها القيم في العلم، وكيفية تعريف واستخدام مفهومي الموضوعية والعقلانية، وكيف تتمركز السلطة المعرفية بطرق تمنح المصداقية والمعرفة لبعض الناس دون غيرهم.

وقبل أي شيء آخر، اعتُبرت هذه الذات العارفة المتمركزة على أنها تعبر عن الجنوسة. وبدأت المقاربات النسوية تتباين وتتزايد، لكنها ظلت تتلاقى عند السؤال الخاص بكيفية تحديد الجنوسة مكانة الذات العارفة، وكيف يمكن للعرق والطبقة، والجنس، والعمر، والجنسية، والديانة، والإعاقة أن تؤثر في خبرة الجنوسة، والعكس صحيح.

إلا أن هذه الروح الطليقة، المنبثقة في التحليلات المتداخلة، لم تتضمن حتى الآن الارتباط الكامل الوثيق بين الإعاقة والعقلانية. وعلى الرغم من أن مجلة Hypatia تضم قرابة أربعين مقالاً تعالج موضوع الإعاقة، إلا أن أياً منها (بما في ذلك مقال لي) لم يعالج واقع خبرات الإعاقة، أو يدرس العلاقة بين العقلانية والإعاقة، لذا فإنه وعلى المنوال نفسه، الذي تحدى به أصحاب نظرية المعرفة النسوية كتاب الرجل العاقل، فإننا نقترح، وبشكل يتسق مع دعوة النسويين أصحاب نظرية اللون ونظرية الاستعمار في «تغيير جغرافية العقل»، فمن المناسب أن نتحدى الفكرة السببية لوجود العقل بوصفه أساساً عملية ترتبط بالمخ والدماغ المتصل بذات متناهية مستقلة.

أنا لا أقصد أننا نختبر إعاقات الإدراكات المعرفية بسبب مغزاها لمعنى العقلانية، (نحن نقوم بذلك بالفعل إلا أن هذا الأمر لا يشكل إلا جزءاً بسيطاً)، ولم أقترح دراسة ما يمثله العقل لمفهوم تصور الجسد (لقد قمنا بذلك ولانزال مستمرين في القيام به). ما اقترحه هو دراسة الإعاقة والعرق والطبقة، والجنوسة، والجنس على أنها خبرة وتعبير عن العقلانية. وكما يقوم خبراء نظرية المعرفة النسوية بالعمل على بيان الأهمية الإبستمولوجية (وليس فقط الأهمية الاجتماعية) للجنوسة وغيرها مِن الهويات الأخرى، كذلك ينطبق الأمر على الإعاقة. وليس كافياً أن نقول إن تصور الجسد يشكل الخبرة، وأنه من خلال تلك الخبرة تتشكل العقلانية والإدراك المعرفي. وليس بكاف أن نؤكد على التفاعل بين العقل والجسم، كما يفعل مناصرو نظرية العارف المتمركز. ويتعين على أي إبستمولوجيا نسوية أن تتبنى توجهاً وجودياً يرى أن العقلانية تتمثل في الانفصال الواضح بين الأجسام، والبيئات، وعلوم الأعصاب المختلفة، وعلوم الأحياء المختلفة، واللغة المختلفة. وأتذكر في هذا المقام حجة إليزابيث ويلسون Elizabeth Wilson، أحد مناصري النسوية المادية الحديثة،

حيث ترى تنحية الإدراك المعرفي عن عرش الدماغ، الذي يحتله في عمل مُخ الإنسان، ووضعه في مكانه الصحيح، باعتباره هوية ارتباط بين المُخ والجسم، وبين الأجسام وبعضها، وبين الأجسام والبيئات المختلفة (Wilson 2004). وعبر الربط بين علم الأنطولوجيا المادية وخبرات الإعاقة، يمكن للفلاسفة النسويين أن يقدموا إبستمولوجيا قادرة على التوصل إلى مفاهيم عقلانية متنوعة وشاملة. ويوطد الفارق، الذي أحدثه هذا الاختلاف، بين ألوان المعرفة وألوان الدراية المعرفية، التي نشأت عنها، كما أنها توقر وتتحاور مع التاريخ الضاري، الذي فرضته مفاهيم بعينها على أولئك الذين عجزوا عن اللجوء إلى الفكر العقلاني باعتباره شيئاً محدوداً، ومقيداً، وضئيلاً، ومتضمناً، وذاتي التوجيه، يتحكم فيه العقل.

سكوت الأصدقاء

بقلم: كريستن ماكارثي

تعرف الكاتبة سارة شولمان Sarah Schulman الانـزواء في كتابها «العروة الوثقى: رِهاب المثلية الأسرية وعواقبها» بأنها تلك الحالة التي تحدث «عندما يتم منع الناس من المشاركة في الحوار، ومن الانخراط في المجتمعات، والمؤسسات الاجتماعية، ولا يسمح لهم أن ينبسوا ببنت شفة عن الطريقة التي يتم بها التعامل معهم، ويفقدوا القدرة على الكلام أو الرد» (Schulman 2009, 10). وتهدف الكاتبة إلى وصف حالة استمرار العزلة بين الحياة الأسرية والمنتوج الثقافي، غير أني أود أن أعتمد على كتابها في معالجة موضوع كيف أن الحياة الجامعية تكون سبباً لديناميكيات التبادل والانعزال.

على الرغم من توسع تأثير الفلسفة النسوية، إلا أن الفلاسفة النسويين يتم تجاهلهم والتعامل معهم بلا مبالاة، ويعانون من العزلة داخل أقسامهم وتخصصاتهم. ومع ملاحظة استمرار وجود رِهاب المثلية على الرغم من أن معظم الناس يعرفون أحد الأشخاص المثليين، تحذر شولمان من أن تفشي هذا الوضع قد يقود إلى النفور منه، وعدم تقبله. ومثلما أن أي فرد من أفراد الأسرة لا يجد «غضاضة» في قبول المثلية الجنسية، فإن الأكاديمي ربما لا يواجه أي مشكلة مع النسوية، لكنه في الآن عينه يصف الزميل الجامعي النسوي على أنه غير أكاديمي، ودخيل متطفل، ومصدر لإثارة المتاعب.

وتوضح شولمان أنه في حالة الانـزواء الانعزالي بالقول: «يتم توصيف الجناة.. وفق معيار محايد للسلوك، بينما يتم تصنيف أولئك، الذين يمكن وصفهم بكبش الفداء والذين لا يقدرون على رد اللطمات... بأنهم مستهلكون غير مرغوب فيهم» (26).

ولا يقتصر هذا الأمر على مجال الفلسفة، بل يمتد إلى الجامعة، حيث يتم غالباً ترسيم حدود فاصلة بين النسوي «الجيد» والنسوي «الرديء»، ولا يتم هذا الفصل وفق شروط أكاديمية صارمة، وإنما يتوقف الأمر على وضوح الطريقة التي يعرض بها الشخص المعنيَ ما يخص مجال دراسته من حيث المفاهيم، والمنهجية، أو وفق الحدود التي تضعها المؤسسة التعليمية.

بالطبع، يثير اسم الانزواء بصورة مستمرة اتهاماً بالامتعاض، فالانزواء قد يحمل لمحة من الرقة، كما أن التآزر قد لا يتم عن وعي أو حتى عن تجاهل. والسؤال هو: متى يمكننا أن نرتاب في أن زميلاً يعاني حالة انـزواء؟ تلاحظ شولمان من خلال خبراتها في فوبيا المثلية أنه «إذا شعر البعض بأنني صاحبة نفوذ وقوة، أو أتمتع بشعبية اجتماعية، أو أن هناك شخصاً معيناً سيهتم بكيفية التعامل معي، عندها سيكون

سلوكهم معي مختلفاً بسبب خوفهم العواقب»(12). وعلى الرغم من أن هناك عدداً محدوداً من التصرفات الدقيقة الحاسمة، إلا أننا إذا تأملنا نمط المساءلة في العمل، سنغير انتباهنا من الشخص، الذي يتم عقابه، إلى من يقوموا بتوقيع التقريع القاسي، ونتساءل ببساطة عما إذا كانت تلك هي الطريقة نفسها التي يتعاملون بها مع كل الزملاء؟

نحن بالفعل نثق ونتبنى الحل الذي طرحته شولمان: ألا وهو تدخل طرف ثالث، أي أن يتدخل أشخاص ذوو حيثية اجتماعية عند حدوث حالة انـزواء، ويدعو الآخرين إلى تقديم تفسير لذلك. وتَرى شولمان تدخل الطرف الثالث أمراً إلزامياً واجباً على كل من يشهد الحط من قدر أحد الأشخاص، غير أن التكتم يبدو أمراً شائكاً في الوسط الأكاديمي. وقد تكون للردود العنيفة المرتدة آثار مدمرة على المستوى المهني، وغالبا ما يكتشف الراغبون في التدخل أن مصداقيتهم ليست بالقدر الذي يتوسمونه في أنفسهم. لا أعتقد أن الفلسفة النسوية قد وصلت إلى المستوى الذي يجعل من سبقونا راضيين لما وصلنا إليه. وفي هذه اللحظة الانتقالية، التي تُطرح فيها ادعاءات لا حصر لها، وحجج إبستمولوجية محكمة، والعديد من الاجتماعات التي تتم للمصادقة على شروط الانخراط، يتعين علينا ألا نتجاهل القوة التي نستمدها من وجود زميل يقف بعيداً بمفرده.

دراسة التهميش في الفلسفة النسوية

بقلم: كريستَن إنتيمان

على الرغم من ثراء الكتابات، التي ينتجها مؤلفو دورية Hypatia، إلا أن غالبية الفلاسفة الغربيين كثيراً ما يخفقون في دمج الرؤى النسوية أو الاعتراف بها. فقلما ما تُنشر الكتابات النسوية في دوريات عالية رفيعة المستوى (Haslanger 2008). والمزاعم النسوية (في حال عدم تجاهلها بالكامل) تُفسر دائماً على أنها إما غير قابلة للتصديق، أو حقيقية، لكنها تافهة، لا تعبر عن التفرد النسوي (Lloyd 1995). فضلا عن ذلـك، عندما يدافع الفلاسفة، الذين يمثلون الاتجاه الغالب، عن آراء طورها فلاسفة النسوية، فغالباً ما يتم تجاهل الأصول المرجعية لتلك النظريات.

كيف يمكن أن يتعامل النسويون مع هذا التهميش؟ هذا موضوع مُلِح لأن شروط تثبيت الأسـاتـذة في الوظائف الجامعية تتوقف، بعد خضوعهم لفترة من الاختبار، على اجتياز الترقيات، التي تتوقف على نشر الأبحاث في الدوريات ذات التصنيف المرتفع، وكذلك الإسهام بإنجازات متميزة في تخصصاتهم. أحد البدائل المتاحة تتمثل في «إخفاء» هوية الكتابات النسوية بتجنب الإشاره إليها، أو إعادة صياغتها، في إطار نسوي.

على سبيل المثال، على الرغم من أن كتابات لونغينو Longino تعبر بوضوح عن اهتمامات نسوية الطابع، إلا أن مصطلح «نسوي» لم يرد قط في كتابها «مصير المعرفة»، المنشور في العام 2002. وعلى المنوال نفسه، قد يبحث النسويون في موضوعات محورية بالنسبة للاهتمامات النسوية، مثل الثقة الإبستيمية أو الديموقراطية في العلم، لكن بطرق غير نسوية بشكل صريح. والسبب المنطقي وراء هذه «الطرق المستترة» يرجع إلى الرغبة في تحويل الفلسفة النسوية إلى اتجاه رئيس سائد دون أن يلحظ أحد ذلك.

غير أن هذه «الطريقة المستترة» تعد طريقة إشكالية، فهناك بعض الأعمال، خصوصاً تلك التي تُطرح وتناقش موضوعات داخل إطار النسوية، لا يمكنها التخفي بسهولة، كما أن تبني الطرق المستترة سيعيق هذه النوعية من الأبحاث، خصوصاً بالنسبة لشباب الباحثين، كما أن المقاربة المستترة تسهم في تهميش الفلسفة النسوية بالتقليل من قدر الإنجازات التي يحققها الالتزام السياسي النسوي.

كما يقر بالزعم أنه قد لا توجد صلة بين قيمة العمل العلمي والوسائل النسوية المستخدمة.

لكن ما الحلول البديلة المتاحة؟ أولاً، هناك حاجة لإجراء المزيد من الأبحاث التجريبية لدراسة سبب هذا التهميش. وقد يساعد فهم طبيعة الانحياز المعرفي في تحديد العقبات التي تواجه النشر النسوي، والتوظيف، والبقاء في العمل عبر تجديد العقود. ثانياً، يحتاج الباحثون النسويون إلى نشر المزيد من الأعمال في الدوريات ذات المستوى الرفيع والمؤتمرات، وبخاصة في فترة ما بعد التثبيت في الجامعة. فقد يساعد ذلك في رفع مستوى الرؤية والاحترام للعمل النسوي، أو على الأقل سيبدد ذلك الزعم بأن العمل النسوي غير جدير بالتقديم، لأنه لا يقدم من الأساس. ثالثاً، يجب أن يضطلع الباحثون النسويون بالعمل كمراجعين في الدوريات، والمشاركة في لجان برامج المؤتمرات، وملفات تثبيت الأساتذة بعد فترة الاختبار. عندئذ، ستلقى الكتابات النسوية التقدير من الخبراء الذين يتمتعون بالخبرة الكافية. رابعاً، يمكن أن يتعاون الباحثون النسويون مع غيرهم من الباحثين غير النسويين حتى يمكنهم تشكيل لجان أو موضوعات بحثية متخصصة تتضمن المنظور النسوي. وأخيراً، يجب أن نقتبس من الدراسات النسوية كي نزيد من وجودها ونبرهن على أهميتها.

بيد أنه لاتزال هناك مشكلات مُلحة تتعلق بالتهميش داخل الفلسفة النسوية، فعلى سبيل المثال، تزعم ساندرا هاردنغ أن فلسفة العلم النسوية الغربية أخفقت في توظيف الاستبصارات الخاصة بدراسات ما بعد الاستعمار والدراسات المتعلقة بالعلم (Harding 2008). بعض النظريات المعرفية النسوية لم تذهب أبعد من استخدام الجنوسة كمقولة لتحليل إنتاج المعرفة. الاختلافات بين النساء وأيضاً التشابه في صور الاضطهاد، تتطلب المزيد من التحليلات المتعمقة.

تتمثل أحد طرق مقاربة هذه القضية في زيادة الانشغال بالمجالات البحثية البينية، مثل ما بعد الاستعمارية، ونظرية العرق، ودراسات العلوم والتكنولوجيا، والنظرية الخاصة بالدراسات المثلية ودراسات الإعاقة. ثانياً، يمكننا العمل على تطوير مفاهيم إبستمولوجية تستكشف نقاط التلاقي والتقاطع، وأقصد على سبيل المثال، الكتابات التي طورتها نانسي توانا Nancy Tuana وشانون سوليفان Shannon Sullivan في العدد الخاص من دورية Hypatia، والمتعلق بنظريات المعرفة النسوية عن الجهل (Tuana and Sullivan 2006)، وأبحاث ميراندا فريكر عن عدم العدالة المعرفية (Fricker 2007)، وتفسير دوتسون عن كتمان الشهادة (Dotson 2010).

وهكذا، هناك مشكلات تهميش ليس داخل الفلسفة النسوية فحسب، بل وداخل الاتجاه السائد في الفلسفة، وعلى الرغم من ذلك، فتلك المشكلات تكشف سبلاً جديدة واعدة لفاعلية وأبحاث الفلسفة النسوية.

الخاتمة

لقد برهنت خمسة وعشرون عاماً من أبحاث دورية Hypatia على أن الفلسفة النسوية قطعت شوطاً بعيداً طيباً، فنحن الآن في وضع يمكننا ليس فقط من نقد الفلسفة التقليدية، بل من نقد أنفسنا والنقد الداخلي لمناهج الفلسفة النسوية، وتطوير أطر نسوية لصياغة نظريات عن العالم عبر طرق جديدة. ومن خلال تعاوننا المشترك في هذا المجال، نحن على وعي تام أن تلك المقالات تعكس، بصعوبة، حجم النضال والإبـداع الـذي أفضى إليه تبادلنا الخبرات، ورحابة مجال الحوار الدائر بين النسويين على وجه العموم. وعلى الرغم من هذا، نأمل أن تكون تأملاتنا مصدر إلهام لمزيد من الأفكار والحقول البحثية الجديدة في الفلسفة النسوية.



المراجع

Dotson, Kristie.2010.Testmonial Smothering and Epistemic Resistance. In Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge, Ed. Heidi Grass Wick. Dordrecht, Northlands: Springer.

Fricker, Miranda.2007. Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing. New York: Oxford University Press.

Gross, Elizabeth.1999.Merleau-Ponty Irigaray in the Flesh. In Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World, ed. Dorothea Olkowski and James Morley. Albany: SUNY press

Hardfing, Sandra.2008.Siences from below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities. Durham, N.C: Duke University Press.

Haslanger, Sally.2008, Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone).Hypatia 23(2):210-23.

Lloyd, Elizabeth. 1995, Objectivity and the Double Standard for Feminist Epistemologies. Synthese104 (3):351-81. Lloyd, Genevieve.1984, The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy. New York: Rutledge.

Longion, Helen.2002.The Fate of Knowledge. Princeton: Princeton University Press.

Lugones, Maria.2007.Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. Hypatia 22(1):186-209.

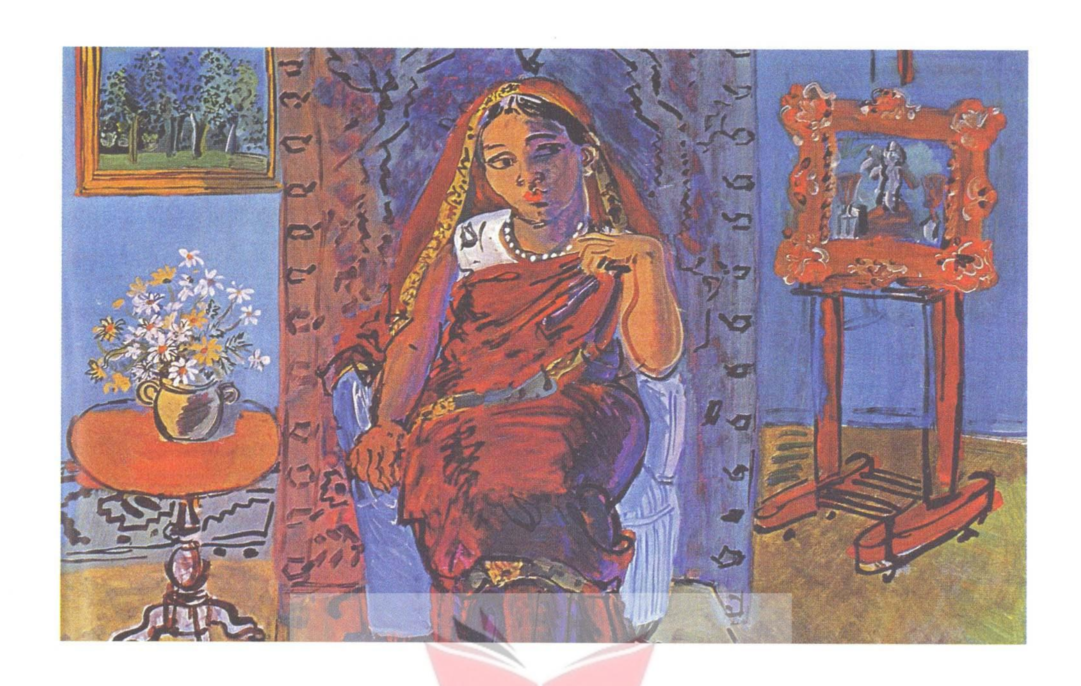
Mignolo, Walter.2007.Delinking: The Rhetoric O Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of Decoloniality. Cultural Studies 21(2):449-514.

Schulman, Sarah.2009. Ties That Bind: Familial Homophobia and its Consequences. New York: the New Press.

Shoat, Ella, and Robert Stam.1994. Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media. New York: Rutledge.

Tuana, Nancy, and Shannon Sullivan, eds.2006. Feminist Epistemologies of Ignorance. Special Issue. Hypatia 21 (3).

Wilson, Elizabeth. 2004. Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body. Durham. N.C: Duke University Press.



نساء الهند المفقودات

بقلم: غايوترا بهادور

ترجمة: د. إيهاب عبد الرحيم علي*

العنوان الأصلي للمقال:

India's Missing Women؛ ونشر في مجلة The Nation عدد يوليو 2014.

- Gaiutra Bahadur, "India's Missing Women", The Nation, this article appeared in July 7-14, 2014 edition of The Nation. Http://www.thenation.com/article/180279/indias-missing-women#. Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* د. إيهاب عبد الرحيم علي: طبيب، ومحرر ومترجم مصري – كندي، يعمل ويقيم في كندا. أستاذ الترجمة العلمية في المعهد العربي العالي للترجمة بالجزائر، ومترجم معتمد في الجمعية الكندية للمترجمين وعضو لجنة اللغات الأجنبية في الجمعية نفسها. له 15 كتاباً مترجماً، بالإضافة إلى تسعة معاجم، وعشرات المقالات؛ كما قام بمراجعة وتحرير أكثر من خمسين كتاباً.

- Painted N1930 , "INTERIOR WITH A HINDU GIRL", *Oil on Canvas, 31 ¾ x 39 ¼ "*, *Royal Museum of Fine Arts, Copenhagen.*

نساء الهند المفقودات

في العام 1905، نشرت زوجة أحد القضاة العاملين في المناطق الريفية من الهند قصة قصيرة في «مجلة السيدات الهنديات»(1)، وهي بعنوان «حُلم سلطانة». وفي رواية الخيال العلمي هذه، التي تصف يوتوبيا اسمها «أرض السيدات» Ladyland، يتم تسخير طاقة الشمس للطهي. لقد اكتشف العلماء كيفية التحكم في رطوبة الغلاف الجوي، وإلغاء هطول المطر، ومع ذلك كان بوسعهم استخلاص كميات وفيرة من المياه للزراعة والاستحمام. يتم كل السفر عن طريق الجو، كما تم القضاء على الجريمة، أما مخططو هذا العالم - سواء فيما يتعلق بسلامته أم طاقته الشمسية - فهم جميعاً من النساء.

بيد أن الأمر الأكثر تطرفاً فيما يتعلق بالمستقبل، الذي تصورته الناشطة النسوية feminist البنغالية رقيّة سَخْوَتْ حسين، هو أن النسوة اللاتي يسكنّ فيه قد تحررن من البردة purdah، وهي ممارسة أدت طوال قرون إلى حبسهن في عزلة قسرية، وراء الحجاب أو في المنزل، لحمايتهن من نظرات الرجال الغرباء. ولكونهن يشغلن أدواراً عامة في السياسة، والأوساط الأكاديمية والعلوم، فإن نساء «أرض السيدات» يسرن على الأقدام في الشوارع بحرية، ويحفظن رجالهن مقصورين داخل البيوت، حيث يقومون بأعمال الطبخ ورعاية الأطفال. وراوية القصة هي سلطانة تزور «أرض السيدات» في المنام. وبالنظر إلى اندهاشها، بسبب كون الشوارع خاوية من الرجال، وكذلك بسبب معرفتها بأنهم يوجدون «في أماكنهم المناسبة، حيث يجب أن يكونوا»، فهي تجد صعوبة في فهم الكيفية التي تم بها تحقيق هذا التحول، والسبب في ذلك. ألم تكن «دار الحريم» zenana، وهي العالم المنفصل المخصص لكثير من النساء في الهند، موجودة لمصلحتهن؟ وهنا تعترض بلطف دليلتها إلى «أرض السيدات»، قائلة:

«لكن، أيتها العزيزة سلطانة، كم من الظلم أن يتم حبس النساء البريئات وإطلاق حرية الرجال».

«لماذا؟ ليس من المأمون علينا أن نخرج من دار الحريم، كما أننا نمتلك طبيعة ضعيفة».

«نعم، ليس الأمر آمناً طالما كان هناك رجال يتجولون في الشوارع، كما هو الحال عندما تدخل الحيوانات البرية إلى أحد الأسواق».

«بالطبع لا..».

«في واقع الأمر، إن ذلك الشيء نفسه يحدث في بلدك! فالرجال الذين لا يقومون، أو على الأقل لا يقدرون، بإلحاق الأذى، يُتركون ليتجولون بحرية، أما النسوة البريئات، فمقصورات في دور الحريم! كيف يمكنك إطلاق سراح مثل هؤلاء الرجال غير المدربين وإخراجهم من الأبواب؟».

من شأن هذه القصة، التي ألّفتها امرأة شجعها زوجها على الانخراط في الحياة العامة ككاتبة، واختصاصية اجتماعية ومؤسّسة لمدرسة، أن تحول رأساً على عقب عبثية العلاقة بين عزلة المرأة وسلامتها.

لا يـزال الاعتقاد موجوداً بقوة في الهند بأن المرأة تكون أكثر أماناً عند عزلها. وفي مترو نيودلهي الأنيق، هناك عربات مخصصة حصرياً - وإن لم يكن إلزامياً - للنساء، وعند مداخلها، تقف حارسات يرتدين زياً موحداً من رداء الساري الأزرق الداكن، اللواتي تتمثل مهمتهن في منع الركاب الذكور من الدخول إليها، سواء عن طريق الخطأ أم لإلحاق

الأذى. يؤدي خطر التحرش الجنسي، من حوادث النظرات الشهوانية العدوانية ogling أو تحسّس أجساد النساء groping (والمعروفة مجازاً باسم «إغاظة حواء») إلى الاغتصاب، إلى تثبيط النساء من التجول بمفردهن، خصوصاً في الليل. وإذا حدث، بعد أن خرجن، أن تعرضت النساء للتحرش أو الاعتداء، فكثيراً ما يُلقى باللوم عليهن. وفي العام 2008، قام حشد من الرجال بالتحرش بامرأتين هنديتين تحملان الجنسية الأمريكية لدى مغادرتهما أحد فنادق مومباي بعد منتصف الليل للتنزه بمناسبة العام الجديد مع زوجيهما. وقال رئيس لجنة حقوق الإنسان في الولاية عن الحادث: «نعم، هؤلاء الرجال سيئون.. لكن من طلب (من المرأتين) الخروج في الليل.. يجب على النساء ألا يخرجن في الليل، وإذا فعلن ذلك، فلا يوجد أي منطق في الشكوى من قيام الرجال بلمسهن وضربهن».

يتسم تاريخ النسوة المنخرطات في الحياة العامة في الهند - وخصوصاً أولئك اللواتي ينتمين إلى خلفيات نخبوية، مثل رقيّة سخوت حسين وناشرتها ساروجيني نايدو Naidu، وهي زعيمة حركة الاستقلال التي صارت لاحقاً رئيسة حزب المؤتمر الوطني الهندي - بكونه طويلاً ونابضاً بالحياة، أما الجديد نسبياً، فهو الفرص التوظيفية، والتعليمية، والترفيهية التي أوجدتها العولمة للنسوة الهنديات من الطبقة المتوسطة والطبقة المتوسطة الدنيا، اللواتي - من خلال العمل في المكاتب، والتنقل في القطارات أو الحافلات، أو التسوق في المقاهي والمراكز التجارية - تمكّن من إثبات قضيتهن. إن طبقة النساء اللاتي يؤدين أدواراً خارج المنزل - التي لم يكن يشغل معظمها في السابق سوى من يقبعون في قاع السلم الاجتماعي - الاقتصادي، أو أولئك الذين يشغلون جزءه العلوي، مثل حسين - آخذة في التوسع، مما يحقق نبوءة «أرض السيدات» ولو بصورة محدودة على الأقل. ومع ذلك، فإن حلم حسين، المتمثل في التحرّر من الجريمة، لم يتحقق بعد في الهند.

وهناك، كما هو الحال في معظم أنحاء العالم، يبدو العنف ضد النساء في ازدياد؛ فقد ارتفع عدد حالات الاغتصاب المُبَلغ عنها في الهند بنسبة 792% خلال العقود الأربعة الماضية، مما يجعله الجريمة الأسرع نمواً في البلاد. وإلى حد ما، تعكس الإحصاءات نسبة أكبر للتبليغ، لكنها تشير أيضاً إلى قضية خطيرة. وفي أواخر العام 2012، فإن جريمة الاغتصاب الوحشي على نحو لا يوصف، والمميتة، لطالبة العلاج الطبيعي، البالغة من العمر 23 عاماً، على متن حافلة مستأجرة في دلهي، ركزت اهتمام العالم على ما نددت به عناوين الصحف باعتباره «مشكلة الاغتصاب في الهند». وأشار الخبير الاقتصادي، الحائز على جائزة نوبل، أمارتيا صن Sen، أخيراً إلى أن الهند لديها عدد من حالات الاغتصاب المبلغ عنها لكل 100,000 نسمة يقل بكثير عن عدد من الدول الغربية، ومن بينها الولايات المتحدة، لكنه لا سبيل لإنكار أن المجتمع الهندي يتسم بكونه أبوياً patriarchal على نحو بالغ العمق، ويمتلك مواقف منطبعة بعمق حول القيمة الأدنى للفتيات والنساء وحول مكانهن الملائم في المجتمع.

مثّلت الطريقة، التي جالت بها نساء عبر الحدود الفاصلة بين المنزل والعالم الخارجي، سؤالاً كان له صدى كبير وأهمية تخيلية فيما يتعلق بالكفاح ضد الاستعمار في الهند خلال النصف الأول من القرن العشرين. (إن العنوان الذي منحه رابندرانات طاغور Tagore لروايته المنشورة في العام 1916 عن أحد ملاك الأراضي التقدميين، الذي يُجبر زوجته المترددة على الخروج من البردة، مما يؤدي إلى خيانتها له في نهاية المطاف، كان «البيت والعالم» - أو Ghare Baire باللغة البنغالية). ومع كفاح الهند

للتعامل مع ما ينظر إليه في كثير من الأحيان من قبل الأحزاب عبر الطيف السياسي باعتباره هجمة خارجية جديدة، من خلال تأثير رأس المال العالمي والثقافة الغربية، لا تزال حرية تنقل النساء بين القطاعين الخاص والعام تمثّل محور حساب الأمة مع نفسها. هل يفسر الظهور المتزايد للنساء في الأماكن العامة تزايد العنف الجنسي ضدهن؟ أو، على العكس من ذلك، هل تَخَفيهن النسبي المستمر يجعلهن أكثر عرضة للاعتداء؟ قبل عقدين ونصف العقد، مع انفتاح الهند نفسها أمام رأسمالية السوق الحرة، صاغ صن عبارة «النسوة المفقودات» لوصف الاختلال الحاد في التوازن بين الجنسين، والمتجذر في التحيز ضد الإناث، الذي كان سائداً في معظم أنحاء آسيا، لكنه يمكن تطبيق المصطلح نفسه على النساء اللاتي يُفقدن من شوارع الهند وكذلك على أولئك المفقودات من سكانها.

في يناير 2012، أدخلت إلى وحدة الرضوح بأحد المستشفيات العامة في دلهي رضيعة مصابة بكدمات وفاقدة للوعي، وقد ظهرت عليها علامات تندب تدل على العضّ في خديها وساقها، كما كانت الجروح البليغة تغطي رأسها. كانت الرضيعة فلك Baby Falak، وهو الاسم الذي عُرفت به على مدى الشهرين التاليين، قد تُركت في رعاية فتاة تبلغ من العمر 14 عاماً. كانت هوية والدي الرضيعة وسبب إصاباتها مجهولة. وفي مواجهة هذا اللغز، ظلت وسائل الإعلام الوطنية والملايين، الذين تابعوا تقدم حالتها في وحدة العناية المركزة، يفكرون في سيناريو شائع للغاية: ربما حاول والداها قتلها لأنها لم تكن ولداً.

وهـذه القصة، المروية في الكتاب الإلكتروني المعنون «جرائم ضد النساء: ثلاث مآس ودعوة للإصلاح في الهند»[2]، قد اندلعت في السادس والعشرين من يناير، وهو عيد الجمهورية في الهند. ووفقاً للمؤلفين، وجميعهم من مراسلي جريدة وول ستريت جورنال، فقد كان من الملائم أن ينجذب اهتمام ضمير الرأي العام في البلاد على «محنة طفلة رضيعة تعرضت للضرب والهَجر في اليوم نفسه الذي يتم فيه الاحتفال بإنجازات الهند»، أما الفتاة التي لم يطالب بها أحد، ولم تبلغ بعد عامين من العمر، فقد صارت رمزاً، إذ عُرفت باسم «طفلة الهند». وإذا كانت تنتمي إلى الأمة كلها، فإن الأمة ككل ستتحمل مسؤولية ما أصابها. يروي الكتاب، الذي يضم مجموعة من المقالات، التي نشرت أصلاً في وول ستريت جورنال، قصتين مؤثرتين أخريين، تتكشف فصولهما على مدى ما يزيد قليلاً على سنة: الاغتصاب الجماعي لاختصاصية العلاج الطبيعي في دلهي، وقتل راهبة كاثوليكية ببلطة، التي كانت تدخلت عندما رفضت الشرطة تسجيل شكوى اغتصاب في منطقة قبلية نائية.

كانت قصة الرضيعة فلك أكثر تعقيداً بكثير مما ظهر للوهلة الأولى، فقد تشعبت أحداثها وتحوّلت عبر متاهة من الجرائم الموجهة ضد النساء: عنف الشريك الحميم، والاتجار بالبشر، والدعارة، وبيع العرائس، وزواج الأطفال، والاغتصاب، والإجهاض أو قتل الأطفال infanticide، المبني على تفضيل الأولاد على البنات. توجد في قصتها أنواع مختلفة من كراهية النساء misogyny والشوفينية، التي تشكّل شبكة مترابطة، يغذي كل من مظاهرها الذي يليه، ويسهم كل منها في منظومة كاملة من الإهمال وعدم التمكين، التي أدت في العام 2012 إلى جعل الهند تحتل أسوأ ترتيب بين دول مجموعة العشرين G - 20 بالنسبة للنساء. وعلى الرغم من أن بعض أشكال العنف هذه ليست بالقدر نفسه من الإثارة أو الترويع العميق، الذي أظهرته حالة الاغتصاب الجماعي في دلهي (حيث تم الاعتداء على الضحية بقضيب حديدي وتشويه أعضاءها الداخلية)، إلا أنها ليست أقل إثارة للانزعاج.

لقد هرب والد الرضيعة فلك إلى العاصمة من ولاية بيهار الريفية، وهي واحدة من ولايات الهند الأكثر تقيداً بالتقاليد وأشدها فقراً، بعد اتهامه بالاغتصاب، أما والدة الطفلة، واسمها موني خاتون، فقد كانت عروساً طفلة child bride وإحدى الناجيات من العنف المنزلي. كان عمر موني 13 عاماً عندما تزوجت. كان زوجها قد طلب مهراً قيمته 180 دولاراً، لكن والدها - الذي كان قد رتّب لزواجها من شخص آخر - رفض. ربما يفسر عدم دفع المهر سبب الاعتداء الجسدي عليها. وبصفة أسبوعية، كان زوجها يقوم بخبط رأسها في جدار من الطوب، كما قام في إحدى المرات بمهاجمتها بسكين. وعندما هرب زوجها، ترك وراءه موني بثلاثة أطفال صغار يتوجب عليها دعمهم. وعندما التقت في محطة القطار برجل غريب وعدها بالزواج وأن يصطحبها إلى دلهي، فكرت في نفسها: «إن حياتي لا تعدو كونها جحيماً بالفعل، لكن عن طريق الزواج بهذا الرجل.. سأتمكن على الأقل من منح أولادي مستقبلاً جيداً في المدينة». وبالتالي، فقد قبلت العرض، ومن ثم تركت وراءها ابنة في ولاية بيهار، واصطحبت معها إلى دلهي ابنها البالغ من العمر خمس سنوات ورضيعتها فلك، لكن اتضح أن الأمر لا يعدو كونه عملية نصب واحتيال، وانتهى بها الأمر في شرك امرأة تدير شبكة للدعارة. تمكنت موني من رفض العمل في مجال الجنس، لكن ذلك كان مقابل ثمن: فقد رتبت سيدتها أمر زواجها من أحد المزارعين الموسرين، وهو هندوسي محافظ من ولاية راجاستان المجاورة. وباستخدام صورة، والتأكيد على أن موني كانت عذراء هندوسية تدعى أنيتا، دفع الرجل حوالي 5,000 دولار للزواج من تلك المسلمة والأم لثلاثة أطفال.

صارت موني ألعوبة في شبكة أخرى. لم يكن المزارع قادراً على العثور على عروس إلى حد كبير، لأن ولاية راجاستان تضم واحدة من أكثر النسب اضطراباً بين الجنسين في الهند، نتيجة لأجيال من الآباء الذين يفضلون الأولاد على البنات. ينظر إلى الأولاد باعتبارهم كاسبين earners ـــ «يسكنون ويرثون منزل العائلة»، على حد تعبير مراسلي «وول ستريت جورنال»، في حين ينظر إلى الفتيات باعتبارهن أعباء مالية، لأنهن، عندما يتزوجن، سيغادرن مع المهر الذي يدفعه الوالدان، ومن ثم يقمن لاحقاً برعاية أهل الزوج الطاعنين في السن. وفي الحالات القصوى، يؤدي هذا التفضيل إلى وأد البنات، لكن الأكثر شيوعاً هو الإهمال الخفي للفتيات، الذي أدى إلى معدل وفياتهن الأعلى مقارنة بالأولاد. وفي الأسر ذات الموارد المحدودة، قد يتم إطعام الأولاد أولاً؛ وقد يتم تطعيمهم وأخذهم إلى الطبيب، في حين قد لا تحظى الفتيات بذلك. أدت التقنيات، التي تسمح للوالدين بمعرفة جنس الجنين، إلى تفاقم المشكلة، مما أدى إلى طفرة في إجهاض أجنة الإناث في ثمانينيات القرن العشرين. وبحلول العام 1994، وجدت الهند أنه من الضروري حظر جميع أشكال تحديد الجنس. توجد في المستشفيات العامة لافتات تحذر من أنه من غير القانوني أن يقوم الأطباء بالكشف عن جنس الجنين، لكن هذا الحظر يتم انتهاكه في كثير من الأحيان، وبالتالي تستمر عمليات الإجهاض الانتقائي بسبب جنس الجنين. وعند أخذ جميع العوامل بعين الاعتبار، سنجد أن عدد النساء يقل بنحو 37 مليوناً من الرجال في الهند. يتفاوت هذا النقص من منطقة إلى أخرى، لكنه يمثل مشكلة لمعظم أجزاء الأمة. ومن خلال سلسلة ديموغرافية معقدة تنطوي على الفتيات الصغيرات غير المرغوب فيهن ونقص حاد في العرائس، فإن «رضيعة الهند» قد انتهى بها المطاف في يد رجل يقوم بنقل العاهرات عبر أرجاء دلهي في سيارته الأجرة. وقامت فتاة تبلغ من العمر 14 عاماً، التي يقوم بتوصيلها، وكانت بدورها ضحية لسوء المعاملة والإهمال، بضرب فلك بقسوة شديدة لدرجة أن الطفلة توفيت في نهاية المطاف.

إن كون وفرة العزاب في الهند قد تفسر جزئياً ازدياد وتيرة العنف الجنسي في البلاد هي الحجة، التي ساقها الصحفي صني هوندال Hundal في كتابه المعنون «تلويث سمعة الهند: ما وراء حرب الأمة على النساء»[3]، وهو كتاب إلكتروني نشر في العام الماضي بصيغة «كيندل» Kindle من قبل صحيفة ذي غارديان The Guardian. يشير هوندال إلى البحوث، التي أجراها علماء الاجتماع، وتشير إلى أن الشبان غير المرتبطين، أياً كانت جنسيتهم، يميلون إلى التجمّع في مجموعات، ومن ثم الانخراط في سلوكيات أكثر خطورة مما لو كانوا بمفردهم. ويستشهد أيضاً ببحوث الاقتصاديين وعلماء السياسة التي تربط بين النقص في عدد النساء في بعض البلدان، بما في ذلك الهند، وبين ارتفاع معدلات الجرائم العنيفة. ووفقاً لهذه النظرية، فإن الرجال غير المتزوجين - وهم ذلك الجزء من السكان الأكثر عرضة لتعاطي الكحول والمخدرات - هم الفئة الأكثر خطورة في أي مجتمع. وكذلك فإن نقص النساء، بدلاً من أن يجعلهن يحظين بتقدير كبير وبالحماية، يجعلهن أكثر عرضة للخطر: إذ يتعرضن لطيف أكبر من صنوف الأذى، من التعرض لتحسس أجسادهن في الشوارع أو الاتجار بهن كعاهرات إلى بيعهن كعرائس لعدد من الإخوة في آن واحد، وهي ممارسة يوثّقها هوندال في ولاية البنجاب Punjab الواقعة في شمال غربي البلاد؛ والتي تمتلك واحدة من أكثر النسب بين الجنسين اضطراباً في الهند، حيث يتسم معدل جرائم العنف بكونه أعلى بكثير من مثيله في ولاية كيرالا Kerala، وهي ولاية جنوبية تحظى بنسبة طبيعية بين الجنسين. وفي داخل الهند، توجد اختلافات إقليمية حادة في كل من النسب بين الجنسين وعدد بلاغات الاغتصاب: يشير صن إلى أن منطقة الشمال الغربي - بما في ذلك راجستان والبنجاب ودلهي - تمتلك أعلى نسبة من «النسوة المفقودات» في الهند. وعلى نحوٍ منفصل، يشير صن أيضاً إلى أن دلهي، التي تبلغ معدلات الاغتصاب فيها أكثر من تسعة أضعاف مثيلاتها في كولكاتا Kolkata، «لديها مشكلة شديدة الخصوصية، والتي قد لا تنطبق.. على بقية المدن الكبرى في الهند».

انتقل الروائي البريطاني المولد رنا داسغوبتا Dasgupta إلى دلهي في العام 2000، بعد حوالي عقد من الزمن من اعتماد الهند لمبادئ الرأسمالية. وبدلاً من ذلك، كان مؤسسو البلاد - الذين كانوا ينظرون إلى السوق الحرة باعتبارها «النظام الاقتصادي»، الذي على حد تعبير داسغوبتا، «استخدمته بريطانيا لإفقار الهند» - قد شيدوا اقتصاداً مغلقاً يتم تخطيطه مركزياً. ومن خلال تحرير الاقتصاد في العام 1991، لم تقم الهند بفعل أقل من هدم الجدران الواقية بين الداخل والعالم. ويتذكر داسغوبتا أنه عند وصوله إلى المدينة، كان ذلك زمناً يفيض «بصخب طوباوي». لقد تصوّر مجتمعه العالمي من الفنانين والمثقفين دلهي جديدة تموج بالحراك الاجتماعي والاقتصادي، التي تحررت من روحها الشللية ومن تمسكها بالبيروقراطية والتسلسل الهرمي.

بيد أن ما تصوروه لم يكن بالضرورة هو الثروة على النمط الغربي، لكن بالأحرى ازدهار السكان الأصليين المتجذرة في المدركات الهندية، بما في ذلك التشكك العميق في امتلاك الشركات للسلع العامة. وفي أول كتب داسغوبتا غير الروائية، رأس المال Capital، يستكشف كيف تبددت تلك الآمال، فكتب قائلاً: «لقد وصل المستقبل، بيد أنه لم يكن خلاباً للغاية». لقد تكوّن هذا المستقبل من «نسخة متدهورة بلا روح» من الغرب: مجمعات سكنية مغلقة، وبنايات مخصصة للمكاتب، ومراكز تجارية فاخرة لمحدثي النعمة، وهو يُرجع الزيادة في معدلات الجريمة في المناطق الحضرية، خصوصاً العنف الجنسي، إلى كونها جزءاً من خيانة الاحتمال.

تتوجه النساء من المناطق الهندية الأخرى إلى دلهي بحذر، مع اتخاذ احتياطات خاصة لتأمين سلامتهن. لقد اتسمت الجرائم بالبشاعة، وبكونها شبه طقسية في بعض الحالات. ويشير داسغوبتا إلى أن الضحايا «يتُركن في الشوارع في حالة مشوّهة وبائسة لدرجة أن المرء يفكر في الطبيعة الجنسية للاعتداء أقل مما يفكر في العقاب، والإبادة والحرب.. إن ما يجري في دلهي كان على وجه التحديد ما يلي: حرب منخفضة المستوى، لكنها واسعة النطاق، ضد النساء، اللاتي لم تجعلهن قدرتهن الجديدة على التنقل رموزاً للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الجارية في الهند فحسب، بل كباش فداء أيضاً». وقد وصفت وسائل الإعلام دلهي، وهي المدينة الهندية الأكثر تحوّلاً بفعل الرأسمالية الليبرالية الجديدة، باعتبارها عاصمة الاغتصاب في البلاد.

ويجادل داسغوبتا بأن النسوة الشابات هن «أشد أتباع الهند الجديدة وضوحاً»، وهو يرى أنهن «موظفات نموذجيات لدى الشركات، لأنه ليس لديهن مصلحة في الأنظمة الراسخة القديمة». لقد منحهن التحرر الاقتصادي دخولاً يمكنهن التصرف فيه واستقلالية جديدة. وقد انتقل العديد منهن من الأسر المشتركة، واعتدن على ارتياد المقاهي أو النوادي الليلية، واختلطن أكثر بالجنس الآخر، وتخلين عن الملابس التقليدية لارتداء الجينز. يفسر داسغوبتا العنف ضد النساء في دلهي ليس بوصفه مشكلة مستمرة لا علاقة لها بالنمو الاقتصادي السريع، لكن بوصفه مشكلة متزايدة ناجمة جزئياً عن ذلك النمو. ليست المسألة مجرد عدد النساء الموجودات في دلهي (أو في الهند ككل)، لكن وجودهن المتزايد الوضوح في العلن، وكيف يلبسن ويتصرفن خلال وجودهن هناك. يمثل العنف رد فعل عنيفاً، كما كتب داسغوبتا، الذي «يضاعف الجهود التي يبذلها الرجال لتذكير النساء بأن مكانهن هو المنزل».

وخلال الكفاح للإطاحة بالبريطانيين، أصبحت صورة الزوجة الهندوسية المعزولة سلاحاً رئيساً في ترسانة القوميين، ففي خارج المنزل، كان الرجال الهنود تحكمهم بريطانيا - من خلال لغتها، وقوانينها، ولباسها. وبالتالي، فقد صار واجب النسوة الهنديات في الكفاح ضد الإمبريالية، كما يشرح داسغوبتا، هو «البقاء في المنزل والحفاظ عليه باعتباره حصناً من النقاء الروحي: وخط دفاع ضد استعمار الروح». وفي سياق هذه «الشبكة العاطفية والتاريخية الواسعة نفسها»، ووسط «الألم الذي يسببه مجتمع يتجه نحو العولمة»، فإن رد الفعل العنيف من قبل الرجال يمكن أن يُفهم على نحو أفضل. وكذلك، فإن القلق المتعلق بالرؤية المتزايدة للنساء في الأماكن العامة له تداعيات خارج الشوارع. وفي الواقع، إن النسوة الهنديات يواجهن قدراً من العنف - الجنسي والجسدي على حد سواء - في المنزل أكثر مما يواجهنه خارجه.

ثمة قصة رواها داسغوبتا في كتاب «رأس المال»، التي توضح مدى التوتر الذي يمكن أن تصل إليه الحدود الفاصلة بين الداخل والعالم. إن سوخفيندر Sukhvinder، وهي سيدة أعمال متزوجة يشعر زوجها بالتهديد بسبب نجاحها، كلما بدأت الرد على مكالمات العمل في المنزل، كانت حماتها تستشيط غضباً. واتهمت الحماة سوخفيندر بمحاولة إثبات أنها تعمل بجد أكثر من زوجها. وعلى عتبة منزلهم، تقوم حماتها بأداء طقوس دينية هندوسية تحيّر سوخفيندر، التي قالت: «دائماً ما تكون هناك أشياء غريبة عند مدخل المنزل لدى وصولي لإيقاف الشرور القادمة. كانت حماتي تشعر بالرعب من الأشياء السيئة القادمة من الخارج». وذات ليلة، هرعت سوخفيندر إلى البيت بعد العمل دون أن تغيّر حذاءها، وهو الأمر الذي كانت حماتها تُصر عليه من أجل «التأكد من عدم وجود اتصال بين الداخل والخارج». أدى ذلك إلى نشوب مشاجرة انتهت بقيام زوجها بضربها

للمرة الأولى. وفي نهاية المطاف، هجرته سوخفيندر بعد أن تحملت سنوات من العنف المنزلي.

قد يكون صحيحاً أن مزيداً من النساء يؤكدن هوياتهن العامة في الهند، لكن حتى في المدن الأكثر تحرراً، فلا يزلن غائبات إلى حد كبير عن الأماكن العامة. ومن حيث السلامة، يمثل هذا لغزاً يستعصي على الحل، كما تقول مؤلفات كتاب «لماذا نتلكأ؟ النساء والمخاطر التي يتعرضن لها في شوارع مومباي»(4)، فكلما زاد معدل وقوع حالات الاغتصاب والاعتداءات، ازداد تقييد حركة النساء خارج المنزل بإسم الأمن، لكن عندما يشاهد عدد أقل من النساء في الحدائق، وفي وسائل النقل العام والشوارع، فإن اللواتي يغامرن بالخروج يصبحن أهدافاً أكبر، فتصير أجسادهن وسمعتهن عرضة للخطر. وتشير المؤلفات إلى أن النساء، اللاتي يوجدن في الأماكن العامة، كثيراً ما يُنظر إليهن بصورة خاطئة باعتبارهن «نسوة عموميات»، وهذا هو السبب في أنهن لا يستجبن لنظرات الغرباء أو يتلكأن، كما قد تفعل العاهرات الباحثات عن زبائن.

قامت المؤلفات - وهن عالمة الاجتماع شيلبا فادكي Phadke، والمهندسة المعمارية شيلبا رانادي Ranade، والصحفية سميرة خان Khan - بإجراء دراسة استغرقت ثلاث سنوات على الجنس والفضاء في مؤسسة للبحوث الحضرية في مومباي، التي ربما كانت أكثر مدن الهند ليبرالية بالنسبة للنساء. ومع ذلك، فقد خلصن إلى أن نساء مومباي لا يحظين سوى بوصول مشروط ومحدود إلى الفضاء العام. ومثل سوخفيندر، يجب عليهن التفكير بكل اهتمام فيما يتعلق بكيفية تنقلهن بين المنزل والعالم؛ فعليهن أن يتفاوضن وأن يقمن بوضع الاستراتيجيات. وعندما يَكنّ خارج المنزل، فعليهن توكيد أمرين اثنين: هدفهن وجدارتهن بالاحترام. وللإشارة إلى أنهن متجهات مباشرة إلى العمل أو المدرسة أو المنزل، فهن يفضّلن التشبث بحقائبهن والسير بخطوات مدروسة، أو الوقوف في مواقف الحافلات حتى لو يكن في انتظار حافلة. (تلك الحقائب التي يمسكن بها، بالمناسبة، غالباً ما تحتوي على رذاذ الفلفل، أو دبابيس الأمان أو القبضات الحديدية). تسترعي النساء المتزوجات الانتباه إلى «القلائد المقدسة» mangalsutras، التي يرتدينها حول أعناقهن، أو إلى نقطة السندور الحمراء sindoor عند مفرق شعرهن، وكلاهما يشير إلى وضعهن كزوجات. وبالنسبة للنسوة الأخريات، فإن اللباس المحافظ أو لغة الجسد - مثل حمل الكتب أو الملفات والتثبّث بها مقابل الصدر، على سبيل المثال - يشير إلى كونهن جادّات، ومحصنات، وعلى استعداد للدفاع عن أنفسهن. يجب على النساء أن يخطين بحذر عبر حدود الزمان، وكذلك المكان، وكما صاغتها المؤلفات: «إن وجود النساء خارجاً في وقت متأخر بعد حلول الظلام، لا سيما من دون رفقة من الذكور، لهو فعل محمّل بالخوف، والإثارة، والتبجّح، ولا يفتقر إلى كونه تمرداً صريحاً».

أغرى الاقتصاد العالمي الجديد العديد من نساء الطبقة الوسطى، اللواتي يجدن اللغة الإنجليزية على الإتيان بمثل هذا التمرد، بما في ذلك المرأة التي تعرضت للاغتصاب الجماعي في دلهي في العام 2012. فمن أجل دفع تكاليف تدريبها على مهنة العلاج الطبيعي، كانت تعمل من السابعة صباحاً إلى الرابعة مساءً في مركز للاتصال، حيث كانت تقدم المشورة للكنديين حول القضايا المتعلقة بالرهن العقاري. ومن نواح متعددة، كانت المرأة تجسد الوعد وقابلية التنقل اللذين تقدمهما الهند الجديدة. كانت ابنة أحد حمالي الحقائب في المطار، الذي ينتمي إلى الطبقة الزراعية، وقام بنقل عائلته من أرياف ولاية أوتار براديش Uttar Pradesh إلى حي يقطنه أفراد الطبقة العاملة على أطراف دلهي، ومع ذلك، فقد كانت تستعد للحصول على مهنة جيدة الأجر في

مجال الطب، وربما الزواج من ابن محام ينتمي إلى الطبقة العليا. كان الخطيبان، وإن لم يكونا يتواعدان بالمعني الحرفي للكلمة، قد توجها معاً لرؤية فيلم بعنوان «حياة باي» Life of Pi في أحد مراكز التسوق في الليلة نفسها، التي تعرضت فيها للاغتصاب. كانت الفتاة تتحدى الحدود التقليدية للطبقة الاجتماعية، والطائفة، والجنس بطرق متعددة؛ كان عملها في صناعة الاستعانة بمصادر خارجية بخصوص عمليات الأعمال (BPO)(5) مجرد واحدة منها.وحتى العام 2005، وبموجب قانون قديم بخصوص المصانع الاتحادية، لم يكن يجوز توظيف النساء ما بين السابعة مساءً والسادسة صباحاً. وقد عُدّل القانون لتلبية احتياجات صناعة تقنية المعلومات - BPO، وهي أكبر رب عمل ضمن القطاع الخاص في البلاد، الذي يضم أكثر من 1.6 مليون عامل، تمثل النساء نسبة متزايدة منهم، لكن العديد من القوانين الولائية والمحلية الأخرى قد استخدمت لوضع عقبات تعترض سبيل النساء العاملات ليلاً، كما كان على أرباب العمل التفاوض في بعض الأحيان للحصول على تصاريح خاصة لهن. يمثل الليل خطراً مادياً حقيقياً للنسوة اللاتي يسافرن من العمل وإليه يومياً؛ ففي حالات قليلة، تم اغتصاب النساء وقتلهن في طريقهن إلى المنزل من قبل سائقي الشركات. تمثل السلامة مصدراً كبيراً للقلق لدرجة أن بعض مراكز الاتصال توظّف الآن حراساً مسلحين لمرافقة الموظفات، اللواتي تنقلهن سيارات الشركة إلى منازلهن، لكن الثقافة الهندية ترى الليل أيضاً باعتباره أمراً خطيراً أخلاقياً بالنسبة للنساء، ففي اللغة والخيال الشعبيين، يتم الخلط بين «فتيات مراكز الاتصال» call center girls وبين «بغايا الهاتف» call girls؛ فقد تم وصفهن بكونهن غربيات ومنحلات، ومن ثم فإن عملهن في هذه المهنة قد يؤثر في احتمالات زواجهن، وكما عبرت عنه مؤلفات كتاب «لماذا نتلكأ؟»: «كان الليل خارج كل الحدود بالنسبة للنساء»، وهو وضع لا يزال منطبقاً إلى حد كبير.

وكجزء من مشروعهن، طلبت المؤلفات من الطلاب قراءة رواية «حلم سلطانة»، ومن ثم تخيل اليوتوبيا الخاصة بهم بالنسبة للنساء. وبسبب شعورهن بالإحباط من أن جيل العولمة، الأصغر سناً – الذين يفترض أن يكونوا ورثة حسين الشرعيين في الجرأة - لم يتمكن من تصوّر أي مدينة أخرى، فقد فعلن ذلك بأنفسهن. وتتمثل تلك الرؤية في كتاب «لماذا نتلكأ؟»، وهو بيان رشيق البيان وثاقب الإدراك يدعو النساء الهنديات للقيام بما يفعله الرجال: قضاء وقت للدردشة في أكشاك الشاي، والتحديق في البحر، والاسترخاء على مقاعد المتنزهات، وشغل المساحات العامة لمجرد المتعة - أي التسكع كفعل مؤيد للمساواة بين الجنسين. يجادل الكتاب بأنه من أجل أن يكن مواطنات يحظين بحقوق متساوية، يجب أن تطالب النساء الهنديات بحقوق متساوية فيما يتعلق بالمخاطر، كما يفعل الرجال. إن الرجال، على عكس النساء، يتعرضون للهجوم في الأماكن العامة أكثر مما يتعرضون لذلك في المنزل، لكن وجود الذكور في الأماكن العامة لم يكن موضع تساؤل أبداً. وهنا تصرّح المؤلفات بالقول: «نحن بحاجة لئلا ننظر إلى الاعتداء الجنسي، بل إلى الحرمان من الوصول إلى الأماكن العامة باعتباره أسوأ نتيجة ممكنة بالنسبة للنساء». إن العالم الذي يَصِفْنَه، حيث لا يوجد رجال ولا نساء مفقودون، ينبغي ألا يستمر اعتبار أنه مجرد حلم طوباوي متطرف.

الهـوامـش

(1) The Indian Ladies' Magazine.

(2) Crimes Against Women: Three Tragedies and the Call for Reform in India.

(3) India Dishonoured: Behind a Nation's War on Women.

(4) Why Loiter? Women and Risk on Mumbai Streets.

(5) business-process outsourcing.



من إسحق نيوتن إلى حانة العبقرية
لماذا حان وقت اعتزال مفهوم العبقرية؟

بقلم: دارين إم. مكمان *

ترجمة: حمدي أبو كيلة **

العنوان الأصلي للمقال:

From Isaac Newton to the Genius Bar Why it's time to retire the concept of genius، ونشر في مجلة: Nautilus، عدد أكتوبر 2014.

العباقرة سلالة منقرضة.

لكنهم يبدون حولنا في كل مكان. نحن نعيش زمناً يتحدث فيه المعلقون الجادون عن «العبقرية العادية»، ويدّعون أنهم يجدونها في كل مكان. ومن «حانة العبقرية»[1] Genius Bar في متجر أبل المحلي Local Apple Store إلى أكثر الكتب مبيعاً، التي تزعق معلنة عن «عبقريتنا جميعاً»، يبدو أن الدنيا تزخر بالعباقرة، لكن لو نظرنا إلى العبقرية كما تطورت عبر التاريخ، سيبدو لنا أننا بدأنا في الواقع لا نحتاج للعباقرة كما احتجنا لهم في وقت ما، وربما لا نحتاج إليهم على الإطلاق. إن قلة الشأن المتزايدة للعبقرية في العالم المعاصر بدأت في الإنهاء كفئة مفيدة.

- Darron M. McMahon, "From Isaac Newton to the Genius Bar", Nautilus, October 16, 2014. Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* دارين إم. مكمان Darin M. McMahon: أستاذ التاريخ في كلية دارتماوث، ومؤلف كتاب: Divine Fury: A History of Genius and Happiness: A History.

** حمدي أبو كيلة: كاتب ومترجم مصري، له العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة، والدراسات والمقالات المنشورة في صحف ومجلات مصرية وعربية.

لقد نشأت العبقرية الحديثة في القرن الثامن عشر باعتبارها بؤرة ولاء علماني من النوع الذي كان مقصوراً على القديسين. ومثل الأنبياء في الزمن القديم، كان يُنظر إلى هؤلاء العباقرة ككائنات سامية وهبت مواهب فطرية، فالذكاء، والإبداع، والبصيرة حلت محل البركة. وقد كانوا يضمنون أيضاً مكانة متميزة في منظومة الخليقة. وقد تساءل معاصر مشدوه عن إسحق نيوتن، كواحد من النماذج الأولى للعبقرية الحديثة: «هل هو يأكل ويشرب وينام مثل بقية البشر؟»، كما علق آخر عن فضائله قائلاً: «لقد أثبت أنه قديس، حيث تصل اكتشافاته إلى مرتبة المعجزات». وحيث اكتشف نيوتن قوانين الكون – ألم يفعل؟ - فقد رأى تعاليم الإله.

ومثلهم مثل أسلافهم من القديسين، فقد عوملت جثث «العباقرة» كرفات مقدسة. فعقب وفاة نيوتن في العام 1727، دُفن في كنيسة ويستمنستر، مثوى القديسين، وعلى الرغم من أن جمجمته وعظامه تُركت سليمة (حيث توجه إعجاب معاصريه إلى مقبرته وقناع ما بعد الموت والأشياء الكثيرة التي امتلكها أو لمسها)، فإن بقايا عباقرة آخرين قد انتقيت وبُجّلت كرفُات الميت المتميز. فقد فصلت ثلاثة من أصابع غاليليو عندما أخرجت جثته في العام 1737؛ كما جرى تهريب قلب فولتير ومخه عند وفاته في العام 1778، كما صنع المعجبون خواتم من عظام رينيه ديكارت، التي أعيدت إلى الوطن أثناء الثورة الفرنسية، وأودعت جمجمة الشاعر الألماني العظيم شيلر في ضريح خاص في مكتبة الدوق فيمار في أوائل القرن التاسع عشر.

الكثير من العلم العبقري المبكر لم يكن مستنداً فقط إلى الإيمان بالتفوق الطبيعي للقلة، بل إلى عقدة النقص الطبيعية لدى الكثرة

في العقود التالية، تم تهريب قطع وأجزاء من أجسام عباقرة والإتجار بها عبر أوروبا: جمجمتا هايدن وغويا، قلب بيرسي بيش شيللي، شظايا من جمجمة بيتهوفن، خصلات من شعر نابليون، وكما يقول الناقد النمساوي إيدغار زيليست في الدراسة، التي قام بها في العام 1918، والمعنونة «ديانة العباقرة»: «نحن نبجل رفات عظمائنا، ومخطوطاتهم، وخصلات شعرهم، وريش أقلامهم، وعلب تبغهم، كما تبجل الكنيسة الكاثوليكية عظام وأدوات وأرواب القديسين». إن التمعن في رفات العباقرة يعني أن نبحث عن الآثار الباقية من القوة، التي بثت الحيوية يوماً ما في الجسد، ولا تزال تدعو إلى عدم تقديسه. وبالنسبة لهؤلاء غير القادرين - أو غير الراغبين - على إشباع شغفهم بالتسامي بوسائل أخرى، فإن تقديس العباقرة كما تشكلت في أوروبا قدمت متنفساً لحنين النازحين الدينيين.

لكن، حيث كان المتعبدون يحدقون في آثار العباقرة، كان العلماء يبدأون في البحث عن جذور العبقرية في علم وظائف الأعضاء. وقد سعى المشتغلون بدراسة مدلولات الوجه والجمجمة، إلى التوصل إلى سر تفرد العقول المتفوقة في ثنيات الوجه ونتوءات الجمجمة، كما بحث الأطباء والمشتغلون بعلم النفس عما أسموه «ندبات» العباقرة، أي عن العلامات الظاهرية لتلك القوة الداخلية النادرة، التي أكدوها من خلال مؤشرات، مثل الاضطرابات العصبية، وغرابة التصرفات، والمرض العقلي، وعملهم المحفز بالتجريبية العلمية وعقلانية بزوغ عصر التنوير. وبدافع من الرغبة في تأسيس القواعد الطبيعية والبيولوجية للفروق البشرية، بدأ هذا العمل في الإجابة عن نشوء ادعاء مضاد فحواه أن البشر يُخلقون متساوين.

إن الإيمان السياسي والفلسفي بالمساواة الإنسانية، الذي برز في أوائل القرن نفسه، الذي شهد ميلاد العباقرة المحدثين، وفي سياق الثورتين الأمريكية والفرنسية، طرح سؤالاً محيراً حاول كثير من العلماء

ورجال الدولة المستنيرين أن يجيبوا عنه: لو أن الرجال والنساء لم يعودوا يحكمون بهرمية الدم والمولد، التي طالما فرقت الكثرة عن القلة، فكيف إذن يجب أن تدار المجتمعات الإنسانية؟ من يكون الأنسب للقيادة؟ ولم يكن توماس فيرغسون وحيداً عندما أمل في أن تحل «الأرستقراطية الطبيعية»، القائمة على «الاستحقاق والعبقرية»، محل «الأرستقراطية الاصطناعية»، القائمة على الثروة والمولد. وفي القرن التاسع عشر، أدى العلماء، الذين يدرسون العبقرية، دوراً مهماً في البحث عن تمييز نوع جديد من النخبة المولودة طبيعياً.

إن رواد تطبيق الأساليب الإحصائية الحديثة، مثل فرنسيس غالتون، حاولوا أن يقيسوا توزيع منحنى الجرس لما أسماه العبقرية الموروثة، في أروع أعماله الأدبية العام 1869 تحت هذا الاسم. ووفقاً لحسابات غالتون، فإن العباقرة – هؤلاء الحيوانات البشرية العليا، ذوي الطبيعة النبيلة المتميزة، الذين ولدوا ليكونوا ملوكاً على الناس - يبدو إحصائياً أنهم في حدود واحد في المليون.

كان آينشتاين من نواحٍ كثيرة، الأخير من نوع مهدد بالانقراض

ولم يكن غالتون فقط تلميذاً قيادياً للعبقرية، لكنه كان مؤسس علم تحسين النسل، وهي علاقة تؤكد على المدى الذي ذهب إليه علم العبقرية، ليس فقط في الاعتقاد في التفوق الطبيعي للقلة، بل في التخلف الطبيعي للكثرة. ومن أجل الإصرار على الانتخاب الخاص للعبقرية، كان «الاعتراض» بشدة، كما صاغه غالتون، ضد «الادعاء بالمساواة الطبيعية». وبإلقاء الضوء على المواهب الطبيعية والموروثة للحيوانات البشرية العليا (الحيوانات التي كانت على الدوام ذكوراً بيضاً أوروبيين من مخزون التفوق العبقري)، فإن المفكرين من أمثال غالتون استهدفوا محاربة ما رأوا فيه تدخلات محتملة للتسوية من قبل المجتمع الجماعي الحديث من خلال إضفاء الشرعية على النخب الطبيعية. لقد كانت هناك حاجة للعباقرة من أجل افتراض ضمان «موارد المواهب الذهنية»، وذلك وفقاً لصياغة تلميذ غالتون، عالم النفس الأمريكي لويس تيرمان، في كتابه "Genetic Studies of Genius"، الصادر في العام 1925. وقد استطرد تيرمان قائلاً: «إن أصول العبقرية، والقوانين الطبيعية لتطورها، هي مشكلات علمية لأهمية غير متساوية، غالباً للرفاهية الإنسانية».

لقد سخر تيرمان من أحد مهندسي إبداع وتفعيل اختبار الذكاء الرئيسيين، مثل غالتون والأغلبية العظمى من علماء العبقرية في المضامين الدينية لعقيدة العبقرية. لقد عزم على محاربة «تأثير الاعتقادات الحالية، المشاركة في طبيعة الخرافات، فيما يتعلق بالطبيعة الأساسية للإنسان العظيم، الذي أشير إليه بشكل شائع من قبل الكثيرين بوصفه انطلق نوعياً من بقية النوع الإنساني، أو منتَج الأسباب الخارقة»، لكن مبعث السخرية هو أنه بعزل القيم الإحصائية المتطرفة للعبقرية على النهايات الطرفية لمنحنى الجرس، فإن أعمال علماء، من أمثال غالتون وتيرمان، قد ساعدت على إعادة تأكيد تلك الخرافات. لقد انطلق العباقرة نوعياً من بقية الجنس البشري، كمعجزات من الطبيعة سمحت لهم مواهبهم الطبيعية بأن يفعلوا أشياء رائعة. لقد امتلك العباقرة قوى جعلتهم ملوكاً.

في النصف الأول من القرن العشرين، فتن تَسَيُّد العباقرة للحكم فوق الجماهير أنظمة متنوعة، مثل روسيا السوفييتية وألمانيا النازية، وعندما مات فلاديمير لينين «عبقري الثورة» في العام 1924، دعا ستالين صفوة علماء المخ إلى موسكو لكي يسبروا

غور «الركيزة المادية» لعبقرية العبقري. وقد قال ليون تروتسكي في خطاب له قبلها بعام: «لينين كان عبقرياً» و«عبقري واحد يولد في كل قرن». والحظ كان مواتياً. في ألمانيا النازية، قام العلماء بدراسات بأنفسهم، بينما التحقوا بأتباع العبقري واسعي الانتشار، الذين ساعدوا في الدفع بأدولف هتلر إلى السلطة. وقد تحدث جوزيف غوبلز، وزير إعلام هتلر، إلى الكثير من الألمان عندما اندفع في وصف الفوهر بأنه «عبقري» متحدثاً عن «اليد الطبيعية الخلاقة للمصير الإلهي».

هذا التقديس المفرط، والفاسد غالباً، لزعماء سياسيين، كسامين أو قديسين، ساعد على خلق الظروف لسقوط العبقرية الحديثة. ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية، كان تقديس «الرجال العظماء» محل ارتياب، مع الاقتران بالتشهير بالدعوة لتحسين النسل في كثير من علم العبقرية. والعلماء أنفسهم أهملوا المصطلح إلى حد كبير، وادخروه للاستثناء الشهير المتمثل في آينشتاين. وباعتباره «عبقري العباقرة» و«قديساً»، كان آينشتاين من نواحٍ عدة الأخير من نوع مهدد بالانقراض بالفعل.

لقد كان هناك ما هو أكثر من الاشمئزاز من الإفراط في تقديس العبقرية - ومن العلم الذي دعمه - هدد العبقرية بالانقراض.

وبالتدريج، تحول المجتمع إلى اعتناق نبوءة قدمها محلل الديموقراطية الأمريكية في القرن التاسع عشر، ألكسيس دي توكفيل: سيصبح العباقرة أكثر ندرة حيثما يصير التنوير أكثر شيوعاً. لقد آمن توكفيل بأنه مع التوسع المطرد في التعليم والمساواة والفرص إلى قطاعات أوسع من السكان، وبأن ماكان ذات يوم متركزاً في قلة مستثناه سيصبح ببطء «مقسماً بالتساوي بين الجميع». ولدرجة ما، شعر توكفيل بذلك بوصفه خسارة محتملة، حيث اعتقد أن الديموقراطيات الحديثة قد ساوت بين الجميع جاذبة إلى أسفل هؤلاء، الذين يمكن أن يكافحوا للارتفاع فوق مستوى الجماهير، لكن بدلاً من ندب نقص نوع محدد من العبقرية الفائقة، فقد نظر باستشراف إلى الإمكانات الضخمة، التي يمكن أن تنشأ لو أن الدولة حشدت المزيد من قدراتها البشرية. وقد أدرك توكفيل أنه يمكن أن توجد قوة ضخمة في الأعداد، حيث إن أدمغة كثيرة يمكن أن تكون أفضل من دماغ واحد.

لقد خلقنا تشكيلة جديدة من الأنواع التي تهدد باجتياحنا جميعاً

المجتمعات الديموقراطية الحديثة شهدت، إلى حد ما، تحقق نبوءة توكفيل، فنحن الآن نكتشف عن حق عبقرية من ألوان وثقافات مختلفة، ومن الجنسين، ونحن نقدر تجلياتها فيما وراء مجالات العلم والكفاءة السياسية والفنون العليا، التي كانت العبقرية مقصورة عليها تقليدياً. وهكذا، فنحن نقدّر أيضاً الاحتمالات الخلاقة للشبكات وللطبيعة الجماعية للإبداع، التي تستدعى بوصفها «عبقرية الجماعات» أو «حكمة الجماهير». ونحن نحفل بالتعاون، الذي تحقق في وادي السيليكون، أو في «مصانع الأفكار»، مثل معامل بل[2] Bell Labs، التي توظف ما يقارب من 1,200 من الحاصلين على درجة الدكتوراه، الذين ينتجون الابتكار المذهل وراء الآخر (مع الحصول على 13 جائزة من جوائز نوبل). إننا نصر، أكثر من أي وقت مضى، على أن الإبداع والموهبة - و حتى العبقرية - توجد في عدد وافر من الأشكال. وبعض العلماء يتحدثون الآن عن «ذكاء عاطفي»، وعن

«ذكـاءات متعددة»، وآخـرون، مثل عالم النفس أندرز إريكسون، قاموا بدراسات ألقت الضوء على الدور المهم لـ «الممارسة المتعمدة» والاكتشاف من خلال تعزيز ممارسات الخبراء، منكرة أن العبقرية توجد في الجينات. وهناك علماء آخرون يركزون على أنه حتى لو كانت جدارة وقدرات الإبداع فطرية إلى حد كبير، فإن الطبيعة تنشر بذورها على نطاق واسع. وحتى الرائد في مجال الذكاء العام، والذكاء الوراثي، تشارلز سبيرمان، مستعد للإقرار بأن «كل رجل عادي وامرأة عادية وطفل عادي.. عبقري في شيء ما».

هذه التعددية الصحية يمكن بالطبع أن تكون لها حماقاتها، مثل افتراض وجود عالم يشبه بحيرة ووبيغون Lake Wobegon، الذي يصوره غاريسون كيلور[3] Garrison Keillor، «حيث كل الأطفال فوق المتوسط»، والعالم مليئ بـ«أطفال رضع على شاكلة أمثال آينشتاين وموتزارت». إن الأدبيات المزدهـرة لمساعدة الـذات تترنم بارتياح عن «العبقرية الداخلية» الخفية، وتعطي تعليمات للقراء عن كيفية أن يكونوا عباقرة، وكيف يفكرون مثل ليوناردو دافينشي، واصفة سبع خطوات لتحقيق العبقرية في الحياة اليومية. وكما يبدو، فإن هناك عبقرية داخل كل شخص الآن، في كل الأوقات، وفي كل الأشياء.

وهذه هي مفارقة العبقرية في زماننا: فعلى جانب العالم، الذي نعيش فيه مكان لا يصلح لإقامة ذلك المخلوق، الذي جرى تصوره في القرن الثامن عشر كإنسان ذي استثناء مقدس؛ وعلى الجانب الآخر، خلقنا تشكيلة جديدة من الأنواع التي تهدد باجتياحنا جميعاً. إن المخاطرة الكامنة في هذا الموقف هي التعتيم على الاختلافات الحقيقية في الكفاءة، والمقدرة، والطاقة، مع الدفاع في الوقت نفسه عن التفاوتات الحقيقية في الفرص والموارد، التي قد ترعى تلك الاختلافات. والبيانات الحديثة عن الفجوة المتسعة في تحصيل التعليم بين الأغنياء والفقراء ترسم صورة مقلقة لأمة مستعدة جداً بكاملها للإسراف في تبديد إمكاناتها البشرية. وعلى الرغم من رغبتنا في «عدم ترك طفل واحد متخلفاً»، فنحن نفعل ذلك كل يـوم، مما يدفع بالسؤال الرهيب: كم طفلاً يعيش بيننا لديه إمكانات العبقرية التي لم نعرفها أبداً؟ كما قال عالم الأحياء التطورية ستيفن جاي غولد: «أنا بشكل ما أقل اهتماماً بوزن وتلافيف مخ آينشتاين من اهتمامي بالتأكد من أن هناك أناساً مساوين له في الموهبة عاشوا وماتوا في حقول القطن في ورش استغلالية».

إن ما لا يقال هو اننا نرثي وفاة العبقري الذي تصورناه للمرة الأولى في القرن الثامن عشر، فهذا الكائن تجاوز فائدته الثقافية، وربما يكون الوقت قد حان لأن نقول مثل ذلك عن التشكيلات الأكثر حداثة. إننا بركل اعتيادنا على العبقرية قد نكون أكثر قدرة على رعاية ما هو مهم فقط وأساسي على المدى الطويل للحضارة الإنسانية: إمكانات كلٍ منا.

الهوامش

(1) حانة العبقرية Genius Bar: مراكز لتقديم الدعم الفني لعملاء منتجات شركة أبل Apple توجد في بعض فروع البيع بالتجزئة التابعة للشركة. والعاملون المدربون تدريباً خاصاً، الذين يقدمون هذه الخدمات يطلق عليهم «العباقرة» – المترجم.

(2) معامل بيل :Bell Labs فرع البحوث والتطوير في شركة ألكاتيل لوسينت الفرنسية Alcatel - Lucent – المترجم.

(3) جاريسون كيلور :Garrison Keillor كاتب ومقدم برامج إذاعية أمريكي.



افعلوها! الوجه الجديد للعمل في مجال الأزياء

بقلم: آن ماري ستراسل*
ترجمة: صفاء روماني**

العنوان الأصلي للمقال:
Work It! The New Face of Labor in Fashion، ونشر في مجلة Dissent، عدد ربيع 2014.

شكّل انهيار مصنع الملابس رانا بلازا Rana Plaza في بنغلادش في العام 2013 لحظات رمزية في التاريخ العمالي، حيث تكبدت شابات صغيرات في الأغلب في مجال صناعة الملابس عناء السعي لتنظيم حياتهن. واليوم، تمتد سلسلة الشابات الصغيرات العاملات، وأغلبهن من المهاجرات، من المصانع المتهالكة في بنغلادش إلى المراكز العالمية في نيويورك ولندن، حيث تشكل حشود المتدربات، وعارضات الأزياء، والعاملات الأخريات ذوات الدخل المتدني، أو اللواتي يعملن من دون مقابل، طبقةً اجتماعيةً دنيا مبدعة.

- Annemarie Strassel, “Work It! The New Face of Labor in Fashion”, Dissent, Spring 2014. Reprinted with Permission of the University of Pennsylvania Press. Translated and reprinted with Permission by NCCAL – Kuwait 2014.

* آن ماري ستراسل: تحمل شهادة دكتوراه في الدراسات الأمريكية من جامعة ييل، وتدرّس في قسم دراسات الأزياء في كلية كولومبيا Colombia College في شيكاغو، وهي مديرة الاتصالات في يونايت هير UNITE HERE، وهو اتحاد يمثل 270 ألفا من عمال الضيافة والملابس في جميع أنحاء أمريكا الشمالية.

** صفاء روماني: مترجمة حاصلة على شهادة بكالوريوس في اللغة الإنجليزية وآدابها، وشهادة دبلوم في الترجمة من جامعة دمشق في سوريا.

إن القانون الوطني لعلاقات العمل National Labor Relations Act في الولايات المتحدة الأمريكية لا يقدم لكثير من هؤلاء أي حماية قانونية، أو حماية محدودة جداً. وخلافاً لعاملات المصانع، بدأ الجانب الإبداعي لصناعة الأزياء للتو في تنظيم نفسه، ويعمل الطرفان على سد الثغرة الجغرافية والمفاهيمية التي تفصل بين الأزياء والعمل.

في شهر سبتمبر من العام 2013، قوطع «عرض أزياء نوتيكا لربيع العام 2014» Nautica's Spring runway 2014 من قبل تحالف غير مألوف بين عارضات الأزياء وعاملات الملابس البنغلادشيات، احتجاجاً على فشل الشركة في توقيع اتفاق يتعلق بسلامة المصنع تدعمه أسماء تجارية، مثل كالفن كلاين Calvin Klein، وزارا Zara، وأسماء تجارية كبيرة أخرى. وتزعمت هذا المسعى كالبونا أكتر Kalpona Akter، وكانت طفلة تعمل في مصنع، ثم أصبحت مديرة «مركز بنغلاديش للتضامن مع العمال» Bangladesh Center for Worker Solidarity، وسارة زيف Sara Ziff، وهي رئيسة «اتحاد عارضات الأزياء» Model Alliance، وهي منظمة للدفاع عن حقوق العارضات.

تقول زيف: «للوهلة الأولى، تبدو عروض الأزياء في نيويورك ومصانع الملابس في بنغلادش بعيدة عن بعضها إلى حد كبير، على الرغم من أننا نعمل جميعاً في الصناعة نفسها، وهي صناعة الأزياء، التي تقدّر قيمتها بـــ 1.5 تريليون دولار، حيث تقوم بمعظم العمل فيها شابات صغيرات وفتيات. وجميعنا يعمل ضمن شروط اجتماعية - اقتصادية مختلفة، نحن نعمل في الصناعة نفسها، ونحاول جميعاً الدفاع عن حقوقنا في بيئة عمل غير ودية، وتريد كل منا أن يكون لها صوت في مجال عملنا».

تعاني كل من عارضات الأزياء والعاملات من أزمة تكميلية تتعلق بالتقدير. فقد ابتلي العالم بالمؤسسات الصناعية المستغلة للعمال sweatshops على مدى قرنين من الزمن، لكن الحاجة الملحة إلى التغيير تطلب حدوث كارثة فظيعة. وتُحفظ المآسي في صور بانورامية ملتقطة من بعيد تبيّن حجم الدمار وتغفل الأسماء المرتبطة به. وفي المقابل، تظهر العاملات في الجانب الإبداعي من هذه الصناعة تحت الأضواء بشكل مفرط، ويشكلن مادة في عروض «تلفزيون الواقع» وفي افتتاحيات مجلات الأزياء، في حين أن عملهن لا يمكن التعرف عليه من الناحية الثقافية.

تخفي صناعة الأزياء العمل بشكل بارع، وقد ظهرت كنظام وصناعة في القرن التاسع عشر مع ظهور نقيض الأزياء وهو اللباس الرسمي. تهدف الرغبة في «التميّز» في اللباس بالأساس إلى إظهار الامتياز الطبقي الاجتماعي، وعادةً ما يخصص اللباس الرسمي للعمال ذوي الأجور المتدنية في صناعة الخدمات. والقول إن هذا اللباس الرسمي هو لأسباب عملية بحتة هو محض هراء. فلو كان هذا صحيحاً فلماذا ينبغي لهذا العدد الكبير من النساء اللواتي يعملن في الفنادق ارتداء فساتين عند تنظيفهن الغرف؟ في كثير من أماكن العمل يكون الهدف من اللباس الرسمي إبراز العمل وتغييب الفرد، وبهذا يفصلون عمل الجسد عن العمل الذهني، ويجعلون التبعية بادية للعيان من خلال إخضاع الفردية الشخصية للاسم التجاري.

كان عالِم الاجتماع والاقتصاد ثورشتاين ڤيبلين Thorstein Veblen، الذي كَتَبَ «نظرية الطبقة الأرستقراطية» في العام 1899، من بين أول النقاد في مجال الثقافة، الذين قدموا نظرية تفسيرية لنظام الأزياء، مُظهراً أن الطبقات الاجتماعية المتوسطة المزدهرة قد استخدمت الأزياء لتمثيل

حياة الكسل في سباقها من أجل المكانة الاجتماعية. فبالنسبة للنساء كان هذا «الرفاه اللافت للانتباه» يبدو جلياً في مشدات الخصر والأرداف والكعوب العالية والتنانير الضيقة، التي تعيق حركة الجسد، أما بالنسبة للرجال، فكان هذا يظهر في القمصان ذات الياقات البيضاء والقفازات البيضاء، التي تظهر ابتعاد الشخص عن عالم القذارة والدونية، حتى إنَّ ڤيبلين استخدم هذه النظرية لتفسير الظهور الغريب للعصا في أزياء الرجال، وكأن الجهد الجسدي اللازم لمجرد الحفاظ على قامة مستقيمة هو فوق القدرة على التحمل، ورأى أن تزايد استخدام اللباس الرسمي هو نتيجة طبيعية لتزايد استخدام الأزياء، ويشكل أداة حديثة للقمع الطبقي الاجتماعي، ويستخدم لإعطاء أجساد محددة طابع الدونية من خلال إبراز ما تقوم به من عمل.

يبدو وكأن الأزيـاء تعاف العمل، ولهذا فإنها تخفي العمل الذي يُنتج الأفكار والأسماء التجارية والصورة العامة، إضافة إلى العمل الذي يُنتج الملابس نفسها.

رأى فيبلين في أزياء العمل الرسمية الحديثة مزيجاً من الإهانة والشرف، وذلك وفق الظروف الخدمية، ومدى قرب العامل من أولئك الذين يقوم على خدمتهم، فإذا كنت كبير الخدم، أي مسؤولاً عن الخدمة المباشرة لمرؤوسيك في المنزل، فيمكن لملابسك أن تشبه ملابس من تخدمهم، مثل قفازات بيضاء وغيرها، أما إذا كنت تعمل في الغرف الخلفية للمنزل، مثل طباخ أو خادمة في غرف النوم، كفرد من الطبقة الاجتماعية الدنيا غير المرئية، التي تؤدي أكثر الواجبات مشقَّة، مثل تنظيف الأرض، وغسيل أغطية الأسرّة، أو غسيل الأطباق، فيكون الهدف من الزي الرسمي الذي ترتديه هو تمييزك عن أولئك الذين تخدمهم، وهكذا نشأ التمييز المعاصر بين العمل اليدوي والعمل المكتبي. نحن نرى آثاراً حية لهذا النظام القديم في التمييز بين الزي الرسمي لمدبرة منزل وبوّاب، بين مسؤول عن تنظيف بناء وشرطي، وجميعهم يجسدون هذا التوتر القائم بين الذل والشرف، الذي أصبحت أزياء العمل الرسمية تمثله. وفي جميع الحالات، فإن وظيفة زي العمل الرسمي هي تمييز هؤلاء العمال على أنهم عمال خارج نطاق الأزياء، وفي الوقت نفسه وضْعهم في مقياس متقلب للمكانة الاجتماعية.

يبدو وكـأن الأزيـاء تمقتُ العمل ولهذا فإنها تُخفي العمل، الذي يُنتج الأفكار والأسماء التجارية والصورة العامة، إضافة إلى العمل الذي يُنتج الملابس نفسها. ساهم التوسع السريع لوسائل الإعـلام الرقمية في التحريض على هذا التوجه موسعاً مجال العمل في مجال الأزياء وفي الثقافة المعاصرة، وتقول إليزابيث ويسينغر Elizabeth Wissinger، وهي أستاذة مساعدة في علم الاجتماع في كلية مانهاتن Manhattan Community College، ومُحرِّرة مُساعِدة لِكتاب (Fashioning Models 2013): «يتضمن العمل كعارضة أزياء اليوم أكثر من مجرد الوقوف أمام الكاميرا»، وابتكرت ويسينغر مصطلح «العمل الجذاب» glamour Labor، لتُوحِد الأشكال المختلفة من العمل غير المادي والتجاري والفعلي، الذي تقوم به عارضات الأزياء، بدءاً من تجميل الجسد وحتى تسخير العلاقات الاجتماعية لتطوير شخصية عامة أو اسم تجاري باستخدام وسائل التواصل الاجتماعي. تُمثِّل «إدارة هذه الصورة الشاملة» الجبهة الجديدة للعمل، وتشوش المسافة بين العمل والرفاه، وبين الحياة الخاصة وأسلوب الحياة السلعي.

لا يقتصر هذا الشكل من التوظيف المفرِط hyper-employment على عارضات الأزيـاء، إلا

أن العارضات وفق قول ويسينغر أضفن تألقاً على «أسلوب حياة الاعتماد على التكنولوجيا» -Plugged in lifestyle، وجعلن فكرة الحاجة إلى الظهور في جميع الأوقات بشكل منسجم مع مفهوم اسم تجاري معين فكرة مغرية، فعارضة الأزياء الشهيرة كيت موس Kate Moss، التي ارتبط اسمها في التسعينيات بـ «أناقة الهيروين»[1] heroin chic، أسَّسَت حياتها المهنية الكاملة مستغلة التفاوت بين الصورة التي تمثلها أمام الكاميرا وخلفها، وأطلقت خط أزياء Topshop يعتمد على أزياء الشارع الخاصة بها، واستمتعت بأكثر السنوات مكسباً في حياتها المهنية بعد فضائح الكوكايين في العام 2005. واستناداً إلى عارضات الأزياء والوكلاء، الذين قامت ويسينغر باستجوابهم، أصبح اليوم هذا المزج بين العمل والحياة مسألة إجبارية تُنسَّق بشكل كبير مع الوكالات التي تملي على عارضات الأزياء ماذا يرتدن، وأي النوادي يرتدين، وفي أي الأماكن يسهرن، ومَن يصاحبن، وأي شركات طيران يستخدمن، وأصبح العمل الجديد لعارضات الأزياء لتطوير الاسم التجاري الخاص بهن هو أن يَظْهَرْنَ بمظهر متألق وكأنهن لا يعملن على الإطلاق.

تقول زيف مشيرة إلى حادثة حريق مصنع Triangle Shirtwaist Factory: «قد يتفاجأ بعض الناس أنه لايزال هناك بعض الأطفال، الذين يعملون في صناعة الأزياء من دون حماية قانونية، فقَبْلَ مائة عام كانت هؤلاء عاملات ملابس غير مرئيات، واليوم هُنَّ تحت الأضواء، ومع ذلك فإن إساءة معاملتهن مموهة بسحر وفتنة صناعة الأزياء».

لنأخذ على سبيل المثال قصة ناديا ڤال Nadya Vall وهي فتاة من سيبيريا، أصبحت موضوع الفيلم الوثائقي المشهور «فتاة عارضة أزياء» 2011 Girl Model ، حيث تَظْهَرُ في الفيلم وقد وظفت وهي في سن الثالثة عشرة (وهو متوسط عمر 30 ألف طفل وطفلة يعملون في ورش الاستعباد sweatshops البنغلاديشية). انتُزِعت ناديا من محيطها الريفي الفقير على أساس عقد لعرض أزياء بقيمة ثمانية آلاف دولار، وأُرسلت إلى اليابان لعدة شهور، وأُدخِلت في عالم مربك وغريب ومختلف، وعاشت في عزلة، فهي لا تفهم اللغة اليابانية، وليس هناك شخص بالغ يشرف عليها. ومع مرور الوقت، تراكمت ديونها لشراء طعام وتأمين متطلبات حياتها في بلد أجنبي، وفي حال زاد محيط صدرها أو وركها أو بطنها أكثر من سنتيمتر واحد، فإن هذا سيخّل بشروط عقدها، وقد يؤدي إلى إرجاعها إلى بلدها من دون تعويض، وعلى الرغم من وعدها بالعمل والمال فإنها تترك اليابان بديون بآلاف الدولارات. منذ ذلك الوقت، وعلى الرغم من الصعوبات في تسديد الديون، استمرت ناديا في حياة عرض الأزياء، في حين أثارت قصة ناديا الاهتمام، إلا أنها واحدة فقط من آلاف الفتيات، اللواتي يتم التعامل بهن كسِلَع في سوق الأزياء العالمية التي تتوق إلى وجوه جديدة ومهووسة بالشابات الصغيرات.

خلافاً للوكالات، التي تهتم بالمواهب المتعلقة بالممثلين، وبأنواع أخرى من العاملين في مجال الترفيه، فإن وكالات عروض الأزياء هي «شركات إدارية» غير مرخصة وغير مُنظَّمة، يمكنها الاستيلاء على ما يصل إلى ثلث ما تكسبه عارضة الأزياء على شكل رسوم. وتقول زيف: «في جميع وكالات الأزياء، حتى في أفضلها، هناك صعوبة في الحصول على المال الذي تستحقينه، حتى عارضات الأزياء المشهورات عليهن أن يطالبن ليحصلن على أجورهن. وسواء كانت العارضة تعمل في عرض للأزياء لدى ڤوغ Vogue أم ميسيز Macy's أم مارك جيكوبس Marc Jacobs، فإن الزبون هو الذي يدفع للوكالة،

والوكالة هي التي تدفع لعارضة الأزياء، وما لم تتصل العارضة مرات عديدة، فإنه يمكن أن تمر عدة أشهر من دون أن يدفع لها أجرها»، إضافة إلى ذلك، فإن كثيراً من المصممين يدفعون لعارضات الأزياء على شكل «مقايضة»، بدلاً من دفع أجر نقدي حتى لو كان المنتج عينة لا يُمكن ارتداؤها.

بعد كل هذا، فإن الغالبية الساحقة من عارضات الأزياء يكسبن القليل جداً من المال وكثيرات مدينات للوكالات التي يعملن لديها. إن نظام الوكالات غير المنضبط، الذي يفتقر إلى الشفافية، إضافة إلى الرسوم العالية، التي يفرضها، وتزايد اعتماده على القوة العاملة الأجنبية، صَنَعَ شكلاً من العبودية الحديثة بعقود مُلزِمة لمدة معينة، كما أن التبعيّة المالية الناتجة عن هذا النظام تؤدي إلى استمرار حدوث تحرشات جنسية وشيوعها في مجال صناعة الأزياء، وهذا ما يجعل من الصعب على عارضة الأزياء رفض طلب غير لائق يقوم به شخص بالغ. وهناك تقارير عن سوء معاملة تشمئز منها النفس، وخصوصا عند النظر إلى تزايد اعتماد صناعة الأزياء على عارضات الأزياء القاصرات، واستناداً إلى استطلاع قام به «اتحاد عارضات الأزياء» Model Alliance، فإن نحو 55 في المائة من العارضات يبدأن حياتهن المهنية بين سن الثالثة عشرة والسادسة عشرة.

الحياة في مجلات الأزيـاء التي تظهر هؤلاء العارضات، ليست أفضل بكثير، ففي أغسطس/آب 2011، بدأت كسودان «ديانا» وانغ Xuedan "Diana" Wang عملها «حلم حياتها» «كرئيسة للمتدربات في مجال الزينة Head accessories intern في مجلة الأزيـاء المشهورة هارپرز بازار Harper's Bazaar بعد تخرجها في جامعة أوهايو ستيت Ohio State. طوت ديانا حياتها في كولومبس، وانتقلت إلى مدينة نيويورك لتجد نفسها تعمل خمساً وخمسين ساعة في الأسبوع من دون أجر، وقد كانت تُشْرِف على ثماني متدربات أخريات، وتقوم بمهمات وضيعة وتجّر حقائب من الملابس بين شركات الإعلانات، وفي بعض الأيام لم تكن وانغ تستطيع تناول غدائها حتى الساعة الرابعة بعد الظهر، وكانت تعمل حتى الساعة العاشرة مساء من دون استراحة لتناول العشاء. بعد خمسة أشهر من بدء عملها كمتدربة، أنهت وانغ عملها في خدمة المجلة كمندوبة مُحتفى بها من دون عرض عمل وقليل من الخبرة المهنية، التي كان من الممكن أن تساعدها في الحصول على موطئ قدم في صناعة الأزياء، وكانت هذه سابع فترة تدريب لها من دون أجر.

شَكّلت عـروض «تلفزيون الواقع»، المتعلقة بعرض الأزياء وبمجال التحرير في مجلات الأزياء، صورة خادعة تعطي الانطباع بأن الأعمال البسيطة في مجال الأزياء تشكل مدخلاً واضحاً ومتألقاً بمسار مهني في هذا المجال، ولم يسبق أن كان للعمل في مجال الأزيـاء هذا المستوى من الدعاية. بعد النجاح الكبير لبرنامج Project Runway، وخلال العقد الأخـير، أصبح هناك عدد كبير من برامج «تلفزيون الواقع»، التي تشاركت مع صناعة الأزياء، لتسلط الضوء على العمل في مجال الأزيـاء من بينها Running in Heels وKell on Earth و The Rachel Zoe Project وThe Fashionista America's Next TopModel وThe Diaries Janice Dickinson Modeling Agency. في سلسلتي تلفزيون الواقع الشهيرتين The Hills و The City في محطة MTV، تنتقل الشابات بكل سهولة من حياتهن في كاليفورنيا كمراهقات من دون هموم أو مسؤوليات إلى «أسبوع عالم أزياء نيويورك» New York Fashion Week، المحموم، كمتدربات من دون أجر في مجلة Teen Vogue

وشركة الدعاية People's Revolution، التابعة لكيلي كوترون Kelly Kutrone، ويقدم هذان البرنامجان المتدربات من غير أجر منذ بداية رحلتهن الرائعة وحتى نهايتها، حيث يتحولن إلى مصممات أزياء ناجحات، ويظهرن على أنهن يشكلن آليات للحركة الاقتصادية والإبداع وتحقيق الذات، وبهذا يُشوش المشهد التلفزيوني للعمل في مجال الأزياء بشكل متناقض العمل الإبداعي.

من خلال إخفاء مشقات العمل، المرتبطة بالجانب الإبداعي في صناعة الأزيـاء، تُجمِّد هذه العروض التلفزيونية الأفكار القديمة المرتبطة بعمل الأزياء، التي تركز على المصنع كمكان وحيد للمقاومة المنظمة، وفي الوقت نفسه، وبعيداً عن شاشة التلفزيون تدافع أعداد متزايدة من عاملات الأزيـاء عن حقوقهن، حيث تظهر ثقافة حراك جديد متصاعد في مجال الأزياء، وغالباً ما تكون هؤلاء العاملات غير محميات من قبل قانون العمل الفدرالي، لذلك يلجأن إلى العمل المباشر وإلى السبل التشريعية والاستراتيجيات القانونية للتحايل على القانون والتخفيف من سوء المعاملة في هذه الصناعة.

في شهر فبراير 2012، اتخذت ديانا وانغ القرار الجريء في رفع دعـوى قضائية باسم مجموعة العاملات class action lawsuit ضد شركة هرست Hearst Corporation بدعوى أن هاربرز بازار Harper's Bazaar خالفت القانون الفيدرالي وقانون الولاية، المتعلقين بتحديد الأجر الأدنى، وذلك باستخدامها متدربات من دون أجر وبأجر منخفض. حددت الدعوى الوضع الوظيفي للمتدربات من دون أجر على أنه «المماثل الحديث للموظفين في أول المسار الوظيفي»، وادّعت أن برامج التدريب ساهمت في زيادة البطالة في الوقت، الذي «عززت فيه الانقسام الطبقي بين أولئك الذين بإمكانهم العمل من دون أجر وأولئك الذين لا يستطيعون ذلك». أصرت شركة هرست على أن برنامج التدريب لديها معَد على أن يقدم «خبرة تثقيفية» الهدف منه هو أن يكون متمماً لبرامج الشهادات الرسمية الجامعية. وفي شهر يوليو 2012، حكمت محكمة فيدرالية بالسماح لوانغ الاستمرار في دعواها، كدعوى جماعية Collective action تمثل مجموعة المتدربات من دون أجر، اللواتي عملن في قسم مجلة هيرست منذ فبراير 2009. أدت قضية وانغ إلى رفع عدد كبير من الدعاوى القضائية اللاحقة، منها دعاوى ضد كونديه ناست Condé Nast، ودونا كاران إنترناشيونال Donna Karan International، ونورما كامالي Norma Kamali، ونتجت عن هذه الدعاوى ردود أفعال كبيرة في صناعتي الأزيـاء والترفيه، وفي أكتوبر من العام 2013، أعلنت كونديه ناست إيقاف برنامج التدريب من دون أجر لديها.

مع قيام المحترفين المبدعين باتخاذ إجراءات قانونية ضد أكبر بيوت صناعة الأزياء، وضد الناشرين، تكون عارضات الأزياء قد غرسن وعياً جديداً يتعلق بالعمل في صناعة الأزياء.

تعد قوانين حماية القوة العاملة، المتعلقة بمقاييس الحد الأدنى للأجور في بريطانيا، أكثر صرامة منها في الولايات المتحدة الأمريكية، كما أن تطبيقها الحكومي أكثر قوة، لذلك قام المدافعون عن القوة العاملة بالتضييق على استخدام المتدربين من دون أجر في بيوت الأزيـاء، مثل ألكساندر ماكوين Alexander McQueen، وستيللا ماكارتني Stella McCartney، وفيفيان وستـوود Vivienne Westwood، و Topshop، وأسبوع أزياء لندن London Fashion Week، ورددت تانيا غرونوالد Tanya Grunwald، وهي مؤسِسة حملة «ادفع للمتدربين لديك» Pay

Your Interns في بريطانيا انتقادات وانغ لعالم الأزياء، واصفة إياه بـ «نظام الباب الدوار»، الذي أدرج على مدى طويل وبشكل وقح وظائف مخالفة للقانون تستغل أولئك الذين يقومون بها، وتستبعد أولئك الذين ليس لديهم قدرة مالية على القيام بتلك الوظائف».

بينما يقوم المحترفون المبدعون باتخاذ إجراءات قانونية ضد أكبر بيوت صناعة الأزيــاء، وضد الناشرين، غرست عارضات الأزياء وعياً جديداً يتعلق بالعمل في صناعة الأزياء بدأ في بريطانيا، وفي العام 2009 قامت British Equity، وهي نقابة للممثلين البريطانيين ومديري المسارح، بتأسيس فرع نقابي جديد لعارضات الأزيـاء، وبذلك تصبح أول نقابة من نوعها في التاريخ، وذلك في محاولة ترأستها عارضات أزيـاء، مثل دونغا كنيسيفيك Dunja Knesevic، وفيكتوريا كيون-كوهين Victoria Keon-Cohen، وهي عارضة أزياء سابقة في ديور Dior وشانيل Chanel وأرماني Armani، وتحمل شهادة في تصميم أزياء للعرض من جامعة Central Saint Martin's، وقد شكلت في العام 2007 فريق عمل مع عارضة الأزياء البوسنية كنيسيفيك بعد أن شهدت العارضتان أنموذجاً من سوء المعاملة أثناء عملهما كعارضات أزياء مشهورات في صناعة الأزياء في لندن. في العام 2012، وفي مقال نشر في صحيفة الغارديان The Guardian، تحدثت كنيسيفيك كيف أنها فقدت وعيها، وعانت من انخفاض في حرارة الجسم أثناء إحدى جلسات التصوير، ومع ذلك، لم تُرسل إلى المستشفى، وفي النهاية حُسم من أجرها عندما لم تتمكن من العودة إلى موقع التصوير في اليوم التالي، أما بالنسبة لكيون كوهين، فقد كانت معركتها تتعلق باضطراب في تناول الطعام والتحرش المتكرر من قِبَل عارضات الأزياء القاصرات، وهذا ما أثار لديها الرغبة في السعي لتشكيل نقابة.

بفضل جهود هاتين العارضتين، تمثل نقابة Equity حالياً مئات عارضات الأزياء في سوق أزياء لندن، فمنذ تأسيس النقابة أمكن تشكيل تحالف بين «جمعية الأزياء البريطانية» British Fashion Council و«اتحـاد وكـالات عـارضـات الأزيـاء» Association of Model Agencies و«سلطة لندن الكبرى» Greater London Authority، وقد ناقشت هذه الجهات مجتمعة مبادئ سلوكيات «أسبوع أزياء لندن»، ووضعت مقاييس لكل شيء، بدءاً من الحد الأدنى للأجور وفترات الاستراحة، وصولاً إلى الحق الأساسي لعارضات الأزياء في وجود أماكن خاصة لتغيير الملابس ودورات مياه. وتقول العارضات إنه إضافة إلى الحصول على حماية قانونية، فإن رغبتهن في وجود نقابة خاصة بهن له علاقة باحترام مهنتهن. أدى الانضمام النقابي إلى Equity، وهي نقابة للعاملين في مجال التمثيل والأداء، إلى اعتبار عرض الأزياء مهنة «تتساوى مع التمثيل والرقص».

في الولايات المتحدة الأمريكية، كان خيار تشكيل نقابة لعارضات الأزياء أكثر تعقيداً، فعارضات الأزياء يُصنَفن قانونياً على أنهن «متعاقدات مستقلات»، لذلك ليس بمقدورهن تشكيل نقابة على مستوى جميع الولايات، إلا أن هذا لم يمنعهن من تنظيم أنفسهن. فمن خلال اتحاد عارضات الأزياء Model Alliance، بدأت العارضات القيام بحملات ضغط استراتيجية لتحسين ظروف العمل بالنسبة لأكثر العاملات ضعفاً في هذا المجال، وقادت زيف حملة تشكيل منظمة الدفاع عن حقوق عاملات الأزياء في شهر فبراير 2012 بعد أن عرضت فيلماً يحكي سيرتها الذاتية بعنوان "Picture Me" في العام 2009، وثقّت فيه تجاربها في العمل في مجال الأزياء، وأصبحت المنظمة بالنسبة لها منبراً مهماً للتحدث علناً عن إسـاءة المعاملة في صناعة الأزيـاء، مثل التحرش

الجنسي في مواقع التصوير، وحجم الأعمال المرهق، والوكالات المجردة من المبادئ الأخلاقية، التي تترك عارضات الأزياء مديونات بمبالغ لا يمكنهن تحملها.

في شهر أكتوبر 2013، نجح «اتحاد عارضات الأزيـاء» في الضغط على ولاية نيويورك، لإصدار تشريع يعطي عارضات الأزيـاء القاصرات حقوق حماية، كالتي تحمي الأطفال الآخرين الذين يعملون في مجال الترفيه بمن فيهم الأطفال الممثلون وحتى الذين يعملون في السيرك. تتضمن حقوق الحماية هذه حق وجود مُرافق لعارضة الأزياء تحت سن السادسة عشرة وحق عدم العمل بعد منتصف الليل، وإمكانية الحصول على مُعلم خصوصي، وتأسيس صندوق ائتمان مالي financial trust لأجورهن، وتفرض القوانين مزيداً من القيود على المصممين، الذين يريدون استخدام عارضات أزياء قاصرات، وهذا يعني أن عدداً متزايداً منهم سيتحولون إلى استخدام عارضات أزياء بالغات، ويعني أيضاً أننا قد نشاهد عدداً أقل من الأجساد الهزيلة غير الناضجة، وهي تُقدَّم كمثال أعلى للجمال الأنثوي.

خلال السنة الماضية، سافرت زيف إلى بنغلادش، وتجولت في المصانع، وزارت عاملات الملابس في بيوتهن، وتكونت لديها نظرة واسعة للتضامن العمالي ضمن صناعة الأزيـاء، وتأمل أن تتوسع رسالة «اتحاد عارضات الأزياء» في يوم من الأيام، لتتضامن مع عاملات الأزياء عبر سلسلة التوريد العالمية. وإضافة إلى الشراكة الأخيرة مع كالبونا أكتر Kalpona Akter تضامنا مع عاملات الملابس البنغلادشيات، فإن «اتحاد عارضات» الأزياء وحد جهوده مع (Retail Action Project RAP)، وهي منظمة لعمال التجزئة تشكلت حديثاً لمحاربة ظاهرة الأجور المتدنية، وسرقة الأجور، وتوثيق سوء معاملة عاملات الملابس في متاجر بيع التجزئة الكبيرة وفي المؤسسات متعددة الجنسيات، مثل فيكتوريار سيكريت Victoria's Secret، وخلال الأشهر الأخيرة، وحد «اتحاد عارضات الأزيـاء»، ومنظمة RAP، جهودهما لمساعدة العاملات في صناعة الأزيـاء، اللواتي ليس لديهن تأمين صحي، في الاطلاع على الخدمات الجديدة التي يقدمها التأمين الصحي للولايات وفق قانون الرعاية الصحية Affordable Care Act، كما نظما مناسبات لزيادة الوعي حول تأثير «الأزياء السريعة»(2) على العاملات الأساسيات، مثل عارضات الأزياء، وعاملات تجارة التجزئة. تعطي هذه الجهود آمالاً جديدة للجبهة الموحدة ضد سوء المعاملة في هذه الصناعة.

عندما تعمل شخصيتان، مثل أكتر وزيف، معاً فإنهما تشكلان قوة متميزة، وتعطيان بعضهما بعضاً مصداقية متبادلة وظهوراً واضحاً، وقد نجحت المتدربات وعارضات الأزيـاء بشكل كبير في إثارة اهتمام وسائل الإعلام وحتى في تنظيم القاعدة العمالية المغيّبة، واستطاع «اتحاد عارضات الأزياء» بشكل خاص تسخير قوة نجومية عارضات الأزياء، مثل كوكو روتشا Coco Rocha، وميلا جوفوفيتش Milla Jovovich ببراعة، وذلك لتعزيز صورة المنظمة الناشئة وإنجاح حملاتها الأساسية. وفي الوقت نفسه، تسعى عارضات الأزياء والمتدربات جاهدات لرفع حجاب النجومية الذي يخفي عملهن، كما استطاعت عاملات مصانع الأزياء الحصول على اعتراف واسع النطاق بأوضاعهن الصعبة، وحققن درجة من التنظيم في أماكن، مثل كمبوديا وبنغلاديش، وهي مجرد حلم بالنسبة لحركة العمال في أمريكا المعاصرة، وعلى الرغم من تزايد الاهتمام بقضيتهن، إلا أن عاملات المصانع في الماضي والحاضر يكافحن باستمرار لكسب اهتمام العالم من دون انتظار حدوث كارثة كبيرة. بالوقوف معاً، تبرز هؤلاء العاملات إجماع النضال،

الذي تعزز من خلال الفوارق الظاهرية بينهن، الجغرافية منها والمهنية والاقتصادية الاجتماعية. وتشير هذه الـدلالات الأولية إلى تضامن سلسلة التوريد إلى مقاربة أكثر تكاملاً لهذه الصناعة، مقاربة توحد مفاهيمنا المتعلقة بالأزياء والعمل، وتربط بين العمال على المستوى العالمي.

تقول زيف: «نرى في عناوين الصفحة الأولى اسم رانا بلازا Rana Plaza، إلا أن العناوين تختفي، ويستمر الناس في الـشراء من دون الاهتمام أين تصنع الملابس وتحت أي ظروف، قد نستطيع تعزيز الوعي بأننا، كعارضات أزياء، لا نريد أن نكون واجهة للشركات، التي تستغل عمالها، وينبغي ألا نكون متواطئين في هذا الاستغلال، وأعتقد أنه سيكون لهذا تأثير قوي، وسيساعد على الوصول إلى المستهلك، نحن لانزال في البداية نتلمس خطانا، لكنني أتطلع متحمسة إلى المدى الطويل.



الهوامش

(1) مظهر ساد في منتصف التسعينيات في عالم الأزياء تميز بالبشرة الباهتة وهالة سوداء حول العينين وعظام ناتئة.

(2) مصطلح يدل على توجه تجار الأزياء إلى تصنيع أحدث الأزياء بشكل سريع وبأجور منخفضة، لتمكين المستهلك من شرائها بأسعار منخفضة.



علم معتقد البضائع
بعض الملاحظات حول العلم، والعلم الزائف، وتفادي خداع النفس

خطاب حفل التخرج في معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا (كالتك) 1974

بقلم: ريتشارد ب. فينمان

ترجمة: ريم العلي*

مراجعة: مالك أحمد عسّاف**

العنوان الأصلي للمقال:

Cargo Cult Science، ونشر في مجلة Adventures of a Curious Character، عدد يونيو 1974.

انتشرت خلال العصور الوسطى أنواعٌ لا حصر لها من الأفكار الغريبة، كالاعتقاد بأن قطعة من قرن وحيد القرن قادرة على زيادة الفحولة. (ثمة فكرة غريبة أخرى تتمثل في هذه القبعات التي نرتديها اليوم - حيث إن قبعتي واسعة بعض الشيء). بعد ذلك، تم تطوير طريقة للفصل بين هذه الأفكار تتمثل في تجربة كل واحدة منها على حدة، والتأكد من مدى فاعليتها، وفي حال تبيَّن أنها غير مجدية يتم التخلي عنها.

---

* ريم العلي: مترجمة حاصلة على رسالة الماجستير في الأدب المقارن جامعة الكويت.

** مالك أحمد عساف: مترجم ومعلم لغة إنجليزية. عمل في مجال الترجمة والتحرير في عدد من المؤسسات الإعلامية.

وبالطبع، فقد تبلورت هذه الطريقة، وأصبحت عِلماً، بل إن التطور الكبير، الذي طرأ عليها، هو الذي جعلنا نعيش حالياً في عصر العلم. إنه عصرٌ يتسم بدرجةٍ من العلم تجعلنا نجد صعوبة في فهم كيف انتشر وجود المشعوذين في السابق، علماً بأن أياً من العلاجات، التي كانوا يقترحونها، لم يكن مجدياً - أو أن نسبةً قليلةً منها كانت مجدية فقط.

بيد أنني، حتى في أيامنا هـذه، أقابل أناساً يستدرجونني للخوض في أحاديث عن الأطباق الطائرة، أو عن علم التنجيم، أو عن شكلٍ من أشكال التصوف، أو تمدد الوعي، أو الأنماط الجديدة من الوعي، أو الإدراك فوق الحسي وما إلى ذلك، وهذا ما جعلني أتوصل إلى نتيجة مفادها أن عالمنا لا يتسم بالعلم.

معظم الناس يصدِّقون كثيراً من الأمور العجيبة، لهذا قررتُ استقصاء الأسباب التي تدفعهم لذلك، لكن هذا الفضول وحب الاستقصاء، كما سمِّي فيما بعد، قد أوقعني في معضلة تتمثل في أنني لا أستطيع الإحاطة من خلال هذا الحديث بكل التفاصيل الصغيرة التي صادفتني وأود التحدث عنها. إن هذا يُشعرني بالارتباك. في البداية، قمتُ بالتحقيق في مختلف الأفكار الخاصة بالتصوف وفي التجارب الصوفية. دخلتُ إلى خزانات العزل (وهي مظلمة وهادئة، حيث يعوم المرء فيها بين أملاح إبسوم Epsom Salts)، وتعرضتُ لساعات عدة من الهلوسات، لذلك لدي معلومات عن هذا الموضوع. بعد ذلك، ذهبتُ إلى معهد إيسالين، الذي يُعدُّ مرتعاً لهذا النوع من الأفكار (إنه مكان رائع، عليكم بزيارته)، ثم غلبني الشعور بالارتباك، حيث لم أدرك حجم الأفكار التي كانت موجودة هناك.

فعلى سبيل المثال، كنت أجلس في حمام دافئ، وكان هناك شاب وفتاة في الحمام. قال الشاب للفتاة: «إنني أتعلم التدليك، وكنت أتساءل ما إذا كنتُ أستطيع ممارسة ما تعلَّمتُه عليكِ؟»، قالت الفتاة: «حسناً»، ومن ثم ذهبت الفتاة إلى الطاولة وبدأ بقدمها - حيث راح يدِّلك إصبعها الكبير ويحرِّكه في جميع الاتجاهات، ثم التفت إلى ما تبدو أنها مدربته، وقال: «أشعر بنوع من الانبعاج، هل هذه هي الغدة النخامية؟»، فردَّتْ عليه: «لا، ليس هذا هو الشعور الناتج عنها»، فقلتُ له: «إنك بعيد كل البعد عن الغدة النخامية»، ثم نظر كلاهما باتجاهي - لقد كشفتُ عن نفسي كما ترون - وقالت الفتاة: «إنه علم المنعكسات reflexology»، ثم أغمضتُ عيني وتظاهرت بأنني أتأمل.

هذا مثال عن الأشياء التي تربكني. وبحثتُ أيضاً في ظاهرتَي الإدراك فوق الحسي والقدرات الباراسيكولوجية الخارقة PSI، وأيضاً في الصرعة الجديدة، المتمثلة في أوري غيلير، الرجل الذي يدّعي القدرة على ثني المفاتيح عن طريق دعكها بين أصابعه، فذهبت إلى غرفة الفندق تلبيةً لدعوته، لأرى عرضاً لقراءة الأفكار وثني المفاتيح. لم يقم بأي قراءة أفكار ناجحة، إذ لا يستطيع أحد أن يقرأ أفكاري كما أظن، ثم حمل ابني مفتاحاً وقام غيلير بدعكه، إنما لم يحدث شيء. بعد ذلك، قال لنا إن الأمر ينجح أكثر تحت الماء، فتخيلوا أننا جميعاً كنا نقف في الحمام والماء يتدفق على المفتاح وغيلير يدعكه بين أصابعه، إلا أن شيئاً لم يحدث، فلم أستطع التحقيق في هذه الظاهرة.

لكن، بعد ذلك، بـدأتُ بالتساؤل عن الأشياء الأخـرى التي نؤمن بها؟ (من ثم خطر في بالي المشعوذون، نظراً لأنه من السهل جداً التحقق منهم عبر ملاحظة أن أياً من علاجاتهم لا يحقق نجاحاً على أرض الواقع)، كما أنني وجدتُ أموراً يؤمن بها عددٌ كبير من الناس، كالاعتقاد بأنه لدينا معرفة بأساليب التعليم. ثمة مدارس كبرى متخصصة

بأساليب القراءة والرياضيات وما إلى ذلك، لكن إذا دققتَ في ذلك فستجد أن معدلات القراءة تستمر بالهبوط – أو أنها ترتفع بصعوبة - على الرغم من أننا نصرُّ على اللجوء إلى نفس هؤلاء الأشخاص لتطوير هذه الأساليب. وهناك أيضاً علاج غير مجدٍ وصفه أحد المشعوذين. مثل هذه الأمور تستحق منا وقفةً متأنية. كيف يعلمون أن أسلوبهم سيفلح؟ ثمة مثال آخر حول كيفية التعامل مع المجرمين. من الواضح أننا لم نحقق أي تقدم في تقليل كمية الجرائم عبر الأساليب المستخدمة في التعامل مع المجرمين، إذ يوجد لدينا كثير من النظريات، لكن دون إحراز أي تقدم يُذكر.

مع ذلك نزعم أن هذه الأمور مبنية على العلم، حيث نقوم بدراستها. وأعتقد بأن الناس العاديين الذين يستمدون أفكارهم من الواقع العملي وليس من الدراسة النظرية، يشعرون بالرهبة إزاء هذا العلم الزائف، فالمعلمة، التي توجد لديها فكرة جيدة حول كيفية تعليم تلاميذها القراءة، يجبرها نظام المدرسة على القيام بذلك بطريقة مختلفة - أو أن هذا النظام يجعلها تظن أن أسلوبها ليس بالضرورة جيداً، كما أن الأم، التي تقوم بتأديب أبنائها سيئي السلوك بطريقة أو بأخرى، تشعر بالذنب بقية حياتها كونها لم تتبع «الطريقة الصحيحة» في تأديبهم وفقاً للخبراء، لذلك يجدر بنا إعادة النظر في هذه النظريات غير الفعالة وبالعلم الذي لا يُعد علماً.

حاولتُ أن أجد مبدأً لاكتشاف المزيد من هذه الأمور، ثم توصلتُ إلى النظام التالي: في أي وقت تجد فيه نفسك منخرطاً في حديث أثناء حفلة كوكتيل، ولا تشعر بالضيق من جراء قدوم المضيفة لتقول لكم «لماذا تتحدثون عن أمور العمل؟»، أو من جراء قدوم زوجتك لتقول لك «لماذا تغازل النساء مجدداً؟» – حينذاك بإمكانك أن تكون واثقاً من أنك تتحدث عن أمرٍ لا يعرف عنه أحدٌ شيئاً على الإطلاق.

باستخدام هـذه الطريقة، اكتشفتُ عدة موضوعات أخرى كنتُ قد نسيتُها – من بينها نجاعة مختلف أشكال العلاج النفسي، فبدأتُ بالبحث من خلال المكتبة وما إلى ذلك، وفي جعبتي كثير من الأشياء التي أود أن أحدثكم عنها، لكن الوقت لا يتسع لكل ذلك الآن، لذلك سأكتفي بالقليل منها، وسأركِّز على الأمور التي يؤمن بها العدد الأكبر من الناس. قد أقوم خلال العام المقبل بإلقاء مجموعة من الخطب حول جميع هذه الموضوعات. سيستغرق الأمر وقتاً طويلاً.

أعتقد أن الدراسات التربوية والنفسية، التي ذكرتُها، تعد أمثلة على ما أود أن أطلق عليه: علم معتقد البضائع. في جزر المحيط الهادي، هناك طائفة من البشر، التي تؤمن بهذه العقيدة. خلال الحرب، شاهد هؤلاء الناس الطائرات وهي تهبط محمَّلة بالعديد من البضائع الجيدة، وهم يريدون الأمر نفسه أن يتكرر الآن، لذلك قاموا ببعض الأشياء، مثل إنشاء مدرجات مطار، وإشعال النيران على جوانب تلك المدرجات، وأيضاً إنشاء كوخ خشبي ليجلس بداخله رجلٌ يضع قطعتي خشَب على رأسه على شكل سماعات، حيث تخرج منهما عصي الخيزران كما لو أنها هوائيات – إنه بمنزلة ضابط برج المراقبة – بعد ذلك ينتظرون هبوط الطائرات. إنهم يقومون بكل شيء على أكمل وجه. الوضعُ مثاليٌّ من حيث الشكل، ويبدو تماماً كما كان عليه في السابق، لكنه لا يأتي بالنتيجة المرجوة، فالطائرات لا تهبط في ذلك المكان، لذلك سأطلق على هذه الأمور علم معتقد البضائع، لأنهم يقومون باتباع جميع الأشكال والمبادئ الواضحة للتحقيق العلمي، لكنهم يفتقدون لشيء أساسي، لأن الطائرات لا تهبط.

والآن، يجب علي، بالطبع، أن أخبركم عن الشيء الذي يفتقدونه، لكن هناك صعوبة أيضاً في أن نشرح لسكان جزر المحيط الهادي كيف يمكنهم ترتيب الأمور حتى يحصلوا على الرخاء في نظامهم. ليس الأمر سهلاً وبسيطاً مثل إخبارهم عن كيفية تطوير شكل السماعات، لكنّ هناك شيئاً ألاحظ أنه مفقود في علم معتقد البضائع. إنها الفكرة التي نرجو جميعاً أن تكونوا قد تعلمتموها خلال دراستكم للعلوم في المدرسة. ونحن عادةً لا نسميها بشكلٍ واضح، إنما فقط نأمل أن تكونوا قد توصلتم إليها من خلال الأمثلة الكثيرة عن التحقيق العلمي، لذلك من المهم أن نكشف عنها الآن ونتحدث عنها بمنتهى الوضوح. هذا نوعٌ من الأمانة العلمية، التي تشكّل مبدأً من مبادئ التفكير العلمي، الذي يوازي الصدق المطلق إلى حدٍّ ما - إنها باختصار حصيلة جهودٍ مضنية، فعلى سبيل المثال، إذا كنتَ تقوم بعملٍ تجربة ما يتعين عليك أن تبلغ عن كل شيء من شأنه أن يبطلها بنظرك، وليس فقط الأشياء التي تعتقد أنها صحيحة في تلك التجربة، كأن تبيِّن الأسباب الأخرى التي يمكن أن تشرح النتائج التي توصَّلتَ إليها، بالإضافة إلى الأشياء، التي فكَّرتَ بها، ثم استبعدتَها بعد إجراء تجربة أخرى، فضلاً عن آلية عمل تلك الأشياء، وذلك لضمان أن الآخرين يستطيعون الجزم بأنها استُبعدت.

ويجب عليك تقديم التفاصيل، التي من شأنها أن تلقي بظلال الشك على تفسيرك، هذا إذا كنتَ على دراية بها. وفي حال كنتَ تعلم بوجود أي خطأ على الإطلاق، أو حتى باحتمال وجود خطأ، عليك أن تفعل كل ما بوسعك لشرحه. على سبيل المثال، إذا وضعتَ نظريةً ما، وقمت بالإعلان عنها أو نشرها، فإنه يتحتم عليك تقديم جميع الحقائق، التي تخالفها بالإضافة إلى تلك التي توافقها. وهناك أيضاً مشكلة أعقد من ذلك، فعندما تقوم بجمع العديد من الأفكار من أجل وضع نظرية مدروسة، ينبغي لك أن تتأكد، أثناء شرحك للأشياء، التي تنطبق عليها هذه النظرية، من أن هذه الأشياء ليست هي وحدها التي ألهمتك فكرة النظرية، بل إن تلك النظرية، في صيغتها النهائية، تؤدي أيضاً للتوصل إلى حقيقة أخرى مختلفة.

باختصار، تتمثل الفكرة في محاولة تقديم جميع المعلومات التي تساعد الآخرين للحكم على قيمة الإسهام الذي قدَّمتَه، وليس فقط المعلومات التي تدفعهم للحكم في هذا الاتجاه أو ذاك.

إن أسهل طريقة لشرح هذه الفكرة هي عبر مقارنتها بالإعلانات على سبيل المثال، فخلال الليلة الماضية سمعتُ أن زيت ويسون Wesson oil لا يتشرَّبه الطعام. حسناً، هذا الأمر صحيح، وهو لا ينطوي على الغش، لكن ما أتحدث عنه لا يتعلق بمجرد عدم الغش، بل هو يتخطى ذلك ليصل إلى مسألة الأمانة العلمية، وهذا أمر مختلف تماماً. والحقيقة، التي يجب إضافتها إلى تلك الجملة الإعلانية، هي أنه لا توجد زيوت يتشربها الطعام في حال استُخدمت عند درجة حرارة معينة، أما في حال استخدام هذه الزيوت عند درجة مختلفة، فإن كل الزيوت يتشربها الطعام - بما في ذلك زيت ويسون، لذلك ما تم توصيله من خلال الإعلان هو رسالة ضمنية، وليس الحقيقة التي لا خلاف عليها، والفرق يتجلى في ما يتحتم علينا التعامل معه.

تعلمنا عبر التجربة أن الحقيقة ستنكشف، فهناك مجرِّبون آخرون سيقومون بإعادة تجربتك ليكتشفوا ما إذا كنتَ على صواب أم على خطأ، والظواهر الطبيعية إما توافق نظريتك أو أنها تخالفها. وعلى الرغم من إمكانية حصولك على شيءٍ

من الإثارة والشهرة المؤقتة، فإنك لن تكسب سمعةً جيدة بوصفك عالِماً ما لم تحاول أن تكون حذراً في هذا النوع من العمل، والأمر الذي تفتقده غالبية أبحاث علم معتقد البضائع هو هذا النوع من الأمانة، وهذا النوع من الحذر، بألا تخدع نفسك.

إن قدراً كبيراً من صعوبة هذه الأبحاث يكمن، بالطبع، في صعوبة موضوعها، وفي عدم إمكانية تطبيق الطريقة العلمية على هذا الموضوع. ومع ذلك، تجب الإشارة إلى أن ذلك لا يشكِّل المصدر الوحيد للصعوبة، ذلك هو سبب عدم هبوط الطائرات - لكنها بالفعل لا تهبط.

لقد علَّمتنا التجربة أموراً كثيرة حول كيفية التعامل مع بعض الطرق، التي نقوم من خلالها بخداع أنفسنا، وأحد الأمثلة على ذلك يتمثل في قيام ميليكان بقياس شحنة الإلكترون عن طريق تجربة استخدم فيها قطرات الزيت المتساقطة، حيث حصل على إجابةٍ نعلم الآن أنها ليست صحيحة تماماً، فقد جانبه الصواب إلى حدٍّ ما، لأن القيمة التي كانت لديه حول لزوجة الهواء كانت خاطئة، وإنه لمن المثير النظر في تاريخ قياسات شحنة الإلكترون بعد ميليكان، فإذا رتَّبنا تلك القياسات ضمن مخطط زمني، سنجد أن القياس، الذي ظهر بعد ميليكان مباشرةً، أكبر من القياس الذي توصل إليه ميليكان، وأن كل قياس ظهر لاحقاً أكبر من القياس الذي سبقه، وهكذا حتى نستقر في النهاية على رقم أعلى من كل الأرقام السابقة.

لماذا لم يكتشفوا مباشرةً أن الرقم الجديد ستكون قيمته أعلى؟ إنه لأمرٌ يخجل منه العلماء – أعني هذا التاريخ - لأنه من الواضح بأنهم كانوا يفعلون الآتي: عندما كانوا يحصلون على رقم يفوق كثيراً الرقم، الذي توصَّل إليه ميليكان، كانوا يعتقدون أن هناك خطأً ما، بعد ذلك يقومون بالبحث عن سبب حصول هذا الخطأ حتى يتوصلوا إليه، أما عندما كانوا يحصلون على رقم أقرب إلى الرقم الذي توصَّل إليه ميليكان، فإنهم لم يكونوا يجشِّمون أنفسهم عناء البحث الطويل، وهكذا فقد قاموا باستبعاد كل الأرقام، التي كانت بعيدة جداً عما توصل إليه ميليكان، ليس هذا فحسب، بل اتبعوا الطريقة نفسها في مقاربتهم للأمور الأخرى، أما الآن فقد تعلمنا هذه الحيل، لذلك لم نعد نعاني من هذا النوع من المرض.

ولكن هذا التاريخ الطويل من تعلُّم كيفية عدم خداع النفس – أي امتلاك الأمانة العلمية المطلقة – هو أمرٌ، للأسف، لم ندرجه تحديداً ضمن أي منهج معين على حد علمي، فقط نأمل أن تكونوا قد تعلَّمتم هذا الأمر عبر التناضح.

المبدأ الأول هو أنه يجب عليك ألا تخدع نفسك - فالشخص الأسهل خداعاً بالنسبة لك هو أنت، لذا عليك أن تكون حذراً جداً من ذلك. وبعد أن تكون قد تخلصت من عقدة خداع الذات، يصبح من السهل ألا تخدع العلماء الآخرين، عليك فقط أن تكون صادقاً بالطريقة التقليدية بعد ذلك.

أود أن أضيف أمراً ليس مهماً بالنسبة للعلم، لكنه أمرٌ أؤمن به إلى حدٍّ ما، وهو أنه يجب عليك ألا تخدع عامة الناس عندما تتكلم بصفتك عالماً، أنا لا أحاول أن أقول لكم ما الذي يجب أن تفعلوه حيال خيانة زوجاتكم، أو خداع صديقاتكم، أو ما شابه، عندما لا تحاول أن تكون عالماً، بل تحاول فقط أن تكون إنساناً عادياً. سنترك هذه المشاكل لك ولمرجعيتك الدينية. أنا أتحدث عن نمط محدد وإضافي من الأمانة لا يرتبط بالكذب، بل أن تبذل كل ما بوسعك لكي تُظهر بأنك قد تكون على خطأ، وهو الأمر الذي يجب عليك فعله عندما تتصرف

كعالم. وكعلماء هذه مسؤوليتنا، بالتأكيد، تجاه العلماء الآخرين، وأعتقد أيضاً تجاه عامة الناس.

على سبيل المثال، دُهشتُ قليلاً عندما كنتُ أتحدث مع صديق كان يستعد للظهور في برنامج إذاعي، فهو يقوم بأبحاث حول علم الفلك وعلم الكون، وكان يتساءل كيف سيشرح تطبيقات الأبحاث التي يقوم بها، فقلت له: «حسناً، لا توجد أي تطبيقات»، فقال: «نعم، لكن حينها لن نحصل على الدعم للقيام بالمزيد من هذه الأبحاث». أعتقد أن هذا يفتقر إلى شيءٍ من الصدق. إذا كنتَ تمثل نفسك كعالم فعليك أن تشرح لعامة الناس ما الذي تفعله، وإذا لم يرغبوا في تقديم الدعم لك تحت هذه الظروف فهذا الأمر يرجع لهم.

إليكم مثالاً عن هذا المبدأ: إذا قررتَ أن تختبر نظرية، أو أردتَ أن تشرح فكرة ما، فعليك دائماً أن تقرر نشرها أياً كانت النتيجة. فإذا نشرنا نتائج من نوعٍ معين فقط، فإنه باستطاعتنا أن نجعل النقاش يبدو جيداً. علينا أن ننشر كلا النوعين من النتائج، على سبيل المثال، لنأخذ موضوع الإعلان مرة أخرى، ولنفترض أن سيجارة معينة تتمتع بخاصية معينة، مثل النيكوتين المنخفض، فيتم الترويج على نطاق واسع من قبل الشركة بأن ذلك يعني أنها مفيدة لك. ولا يقولون، مثلاً، إن نسبة القطران مختلفة أو إن هناك مشكلةً من نوعٍ آخر في هذه السيجارة، أي إن احتمال النشر يتوقف على الإجابة، وهذا ما لا يجب القيام به.

وأرى أن هذا مهم أيضاً عند تقديم بعض أنواع الاستشارات الحكومية. لنفترض أن سيناتوراً طلب منك استشارة حول إذا ما كان يجب القيام بحفر حفرة في الولاية التي يتبع لها، وتقرر أنت بأنه من الأفضل القيام بذلك في ولاية أخرى، فإذا لم تقم بنشر مثل هذه النتيجة، فإنه سيبدو بالنسبة لي أنك لا تقدم استشارة علمية، بل يتم استغلالك. في حال كان جوابك بالمصادفة موافقاً لرغبة الحكومة أو السياسيين، فإنه بإمكانهم استخدامه كحجة في صالحهم، أما إذا كان مغايراً، فإنهم لن يقوموا بنشره على الإطلاق، وهذا لا يعد بمنزلة تقديم استشارة علمية.

ثمة أنواع أخرى من الأخطاء، التي يتسم بها العلم الضعيف. عندما كنتُ في جامعة كورنيل، كنت في أغلب الأحيان أتحدث مع الأشخاص التابعين لقسم علم النفس. ذات مرة، أخبرتني إحدى الطالبات أنها تريد أن تجري تجربة، لا أتذكر تفاصيلها، لكن يمكن إيجازها كما يلي: لقد توصل بعض الباحثين إلى أنه في ظل ظروف معينة (نرمز لها بـ X) تفعل الجرذان شيئاً (نرمز له بـ A)، وقد كان لديها فضول حول ما إذا كانت الجرذان ستظل تقوم بالفعل A، إذا ما تغيرت الظروف إلى Y بدلاً من X، لذا كان اقتراحها أن تجري التجربة تحت الظروف Y لترى ما إذا كانت الجرذان ستستمر بالقيام بـ A.

شرحتُ لها بأنه من الضروري في البداية أن تعيد في مختبرها التجربة، التي قام بها الآخرون - أي أن تقوم بها في ظل الظروف X لترى ما إذا كانت ستحصل على النتيجة A - ثم تنتقل بعد ذلك إلى Y لترى ما إذا كانت ستتغير النتيجة أم لا. حينذاك ستعلم أن الفرق الحقيقي يتمثل في الشيء الذي كانت تظن بأنه تحت السيطرة.

فرحتْ كثيراً بهذه الفكرة الجديدة، وذهبتْ لتخبر أستاذها عنها، إلا أن رده كان: لا، لا تستطيعين القيام بذلك، لأن هذه التجربة قد تم القيام بها، وستهدرين الوقت بإعادتها. جرى هذا الأمر قرابة العام 1935، وعلى ما يبدو أن السياسة العامة في ذلك الوقت كانت تمنع إعادة التجارب النفسية، وتسمح فقط بتغيير الظروف لملاحظة ما سيحدث.

الآن، ثمة خطورة من تكرار حدوث هذا الأمر حتى في مجال الفيزياء المعروف جيداً. لقد صُدِمت عندما علمت بالتجربة، التي أُجريت على جهاز التسارع الكبير في المختبر القومي لأنظمة التسارع، حيث قام أحدهم باستخدام الديوتيريوم deuterium، إذ لكي يتمكن من مقارنة نتائج تجربته، التي استخدم فيها الهيدروجين الثقيل بما يمكن أن يحدث عند استخدام الهيدروجين الخفيف، كان يتعين عليه أن يستخدم المعطيات التي تم التوصل إليها من خلال تجربة قام بها شخص آخر على الهيدروجين الخفيف، علماً بأنها أُجريت على جهاز مختلف. وعندما سُئل عن السبب، قال إنه لم يكن يستطيع الحصول على وقت إضافي في البرنامج (حيث إن الوقت كان ضيقاً للغاية والجهاز باهظ الثمن) للقيام بالتجربة باستخدام الهيدروجين الخفيف على ذلك الجهاز، نظراً لأنه لن تكون هناك نتائج جديدة. وبما أن الأشخاص المسؤولين عن البرامج في المختبر القومي لأنظمة التسارع تواقون جداً للحصول على نتائج جديدة، لكي يحصلوا على المزيد من المال، بهدف الحفاظ على صورتهم المرموقة، وذلك لأغراض متعلقة بالعلاقات العامة، فإنهم بذلك ربما يكونون هم أنفسهم المسؤولين عن تدمير قيمة التجارب، التي تمثل الهدف الرئيس لكل ما يقومون به. وفي أغلب الأحيان، يجد الباحثون الذين يقومون بتجاربهم في ذلك المكان صعوبة في إكمال أبحاثهم كما تقتضي أمانتهم العلمية.

على أي حال، لا تُعد كل التجارب في علم النفس من هذا النوع. على سبيل المثال، كانت هناك العديد من التجارب، التي تحتوي على جرذان تركض في شتى أنواع المتاهات - علماً بأن القليل منها تمخضت عنه نتائج واضحة. بيد أنه في العام 1937 قام رجل يدعى يونغ بإجراء تجربة مثيرة للاهتمام. كان هناك ممر طويل مجهّز في أحد جانبيه بأبواب تدخل منها الجرذان، وأبواب على الجانب الآخر حيث يوجد الطعام. كان يريد أن يرى ما إذا كان بإمكانه أن يدرب الجرذان على الدخول من الباب الثالث بغض النظر عن النقطة، التي كان يطلقها منها، لكنه لم ينجح في ذلك، فقد كانت الجرذان تذهب مباشرةً إلى الباب الذي كان الطعام موجوداً عنده في المرة السابقة.

كان السؤال هو كيف علمت الجرذان بأن هذا الباب هو نفسه الذي كان الطعام موجوداً عنده في السابق، لا سيما أن الممر كان مبنياً بصورة بالغة الجمال والتناسق؟ من الواضح أن الباب كان فيه شيءٌ يجعله مختلفاً عن الأبواب الأخرى، لذا قام بصبغ الأبواب بدقة متناهية، حيث باتت واجهات الأبواب متشابهة إلى درجة التطابق. مع ذلك، استمرت الجرذان بمعرفة الباب الذي يوجد عنده الطعام، ثم وضع احتمال أن تكون الجرذان ربما تشم رائحة الطعام، لذلك استخدم مواد كيميائية لتغيير الرائحة بعد كل مرة. مع ذلك، استمرت الجرذان بمعرفة الباب الذي يوجد عنده الطعام، ثم أدرك أن الجرذان ربما كانت تستطيع التعرف على الباب من خلال رؤية الأضواء وتنظيم الأشياء داخل المختبر، مثلها مثل أي شخص عادي، لذا قام بتغطية الممر، ومع ذلك، كانت الجرذان لا تزال قادرة على تحديد الباب الذي يوجد عنده الطعام.

في نهاية المطاف، اكتشف أن الجرذان كان تستطيع تحديد هدفها عن طريق الصوت الصادر عن الأرض عند قيامها بالركض عليها، ولم يتوصل إلى ذلك إلا عندما وضع الممر في التراب. لقد قام بتغطية كل القرائن الممكنة، واحدة تلو الأخرى، حتى تمكّن في نهاية المطاف من خداع الجرذان، فكان يتحتم عليها أن تتعلم على الدخول من الباب الثالث. وفي حال تهاون في أي من تلك الشروط، كانت الجرذان ستتمكن من تحديد هدفها.

الآن، ومن وجهة نظر علمية، تعد هذه تجربة من الطراز الأول. إنها التجربة التي تجعل التجارب، التي تتضمن جرذاناً تجري ذات معنى، لأنها تكشف كل القرائن التي يستخدمها الجرذ بالفعل - وليس فقط تلك التي نعتقد أنه يستخدمها، بل إنها التجربة التي تبين بمنتهى الدقة الظروف التي يجب أن تستخدمها لكي تكون حذراً ولتتحكم بكل شيء في تجربة تحتوي على جرذان تركض.

بحثتُ في تاريخ التجارب، التي أعقبت هذا البحث، حيث لم تقم التجربة التي أُجريت بعده، ولا تلك التي تلت هذه الأخيرة بالرجوع إلى ما قام به السيد يونغ، كما لم يتم فيهما استخدام أيّ من المعايير، التي اعتمدها يونغ، كوضع الممر في التراب، أو توخي الحذر الشديد. واستمرَّ الباحثون في جعل الجرذان تركض بالطريقة القديمة نفسها دون الالتفات إلى الاكتشافات العظيمة التي توصل إليها السيد يونغ، كما لم يتم الرجوع لأوراقه لأنه لم يكتشف أي شيء عن الجرذان. في الحقيقة، لقد اكتشف كل الأشياء التي يتعين علينا القيام بها لاكتشاف شيء عن الجرذان، لكن عدم الالتفات إلى تجارب من هذا النوع يشكل إحدى سمات علم معتقد البضائع.

وهناك مثال آخر يتمثل في تجارب الإدراك فوق الحسي، التي قام بها السيد راين وآخرون. إن قيام مختلف الناس بانتقاد التجارب، بما في ذلك التجارب التي قاموا هم بها، من شأنه أن يؤدي إلى تطوير التقنيات بشكلٍ يجعل النتائج تتضاءل شيئاً فشيئاً حتى تختفي في النهاية. يبحث جميع علماء النفس الغيبي عن تجربة يمكن تكرارها - أي تجربة يمكن القيام بها مرة أخرى للحصول على النتيجة ذاتها - حتى ولو من الناحية الإحصائية، فيقومون بجعل مليون جرذ يجري - أو بالأحرى يستخدمون البشر هذه المرة للغرض نفسه - ويقومون بكثير من الأمور ليحصلوا في نهاية المطاف على نتيجة إحصائية معينة، وعندما يقومون بهذه التجربة في المرة المقبلة، فإنهم لن يحصلوا على أي نتيجة على الإطلاق. والآن، تجد أحدهم يقول إن توقع العثور على تجربة قابلة للتكرار هو أمرٌ غير مهم، هل هذا علم؟

ويتحدث هذا الرجل أيضاً عن وجود مؤسسة جديدة، وذلك في الخطاب الذي أعلن من خلاله عن استقالته كمدير لمعهد علم النفس الغيبي. وفي سياق شرحه للناس عن الأمور، التي يجب عليهم القيام بها فيما بعد، يقول إن أحد الأشياء التي يجب أن يقوموا بها هي أن يعملوا على تدريب الطلاب فقط، الذين أظهروا قدرة على تحقيق نتائج في مجال علم النفس الغيبي بدرجة مقبولة، وألا يضيعوا وقتهم على أولئك الطلاب الطموحين والمهتمين الذين يحصلون على نتائج بالمصادفة فقط. إنه لأمرٌ بالغ الخطورة أن تكون لدينا مثل هذه السياسة في مجال التعليم - أي أن نعلِّم الطلاب كيفية الحصول على نتائج معينة فقط، بدلاً من تعليمهم كيفية القيام بتجربة ما بأمانة علمية.

لم يعد لدي وقت، توجد لدي أمنية واحدة فقط لكم: أتمنى أن يحالفكم التوفيق في أن توجدوا في مكان تتمتعون فيه بالحرية، لتحافظوا على تلك الأمانة، التي حدَّثتُكم عنها، ولا تشعرون فيه بأنهم مجبرون على التخلي عن أمانتكم بسبب الحاجة للحفاظ على منصبكم في المنظمة، أو بسبب حاجتكم للدعم المادي. أرجو أن تنعموا بهذه الحرية، كما أود أن أقدم لكم نصيحة أخيرة: لا تقولوا إنكم ستلقون خطاباً ما لم تكن لديكم معرفة واضحة بالشيء الذي ستتحدثون عنه وتصور تقريبي عن كل ما ستقولونه.



لماذا الحرب؟
حوار مع طوماس ليندمن

حوار: نيكولا جورني.

ترجمة: أ. د. الزواوي بغورة*

العنوان الأصلي للمقال:

?Pourquoi la guerre ونشر في مجلة Scinces Humaines، عدد 260، يونيو 2014.

- Nicolas Journet(propos recueillis), "Pourquoi la guerre?", rencontre avec Thomas Lindeman, in, Sciences Humaines, N°260, juin 2014, p. 20-21.Translated and reprinted with permission by NCCAL – Kuwait 2015.

* أ. د. الزواوي بغورة: أستاذ دكتور في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

لماذا الحرب؟

• هل يمكن لنا، مع تراجع الأحداث، أن نحدد المسؤول عن اندلاع الحرب العالمية الأولى؟

- ليس أمراً بسيطاً. إن المؤرخين، الذين اهتموا بأرشيف الفاعلين الأساسيين في الصراع، سواء في ألمانيا أو في فرنسا أو في روسيا، لهم توجه في أن يحملوا أولاً المسؤولين عن البلدان التي بحثوها. مثلاً، إن بيرنادوت شميت[1] قد أشار إلى حب الفرنسيين للحرب، وبعضهم أدان الموقف الروسي. المؤرخ فريتز فيشر[2] بيّن أن الحرب، التي اندلعت بسبب محاولة اغتيال قام به صربي ضد الأسرة الملكية النمساوي - الهنغاري، ما كانت لتحدث لولا التشجيع الألماني، لأنهم كانوا يعرفون أن هذا سيؤدي إلى اندلاع حرب عالمية، لكن الأحداث التاريخية لا تزال قائمة، ويبدو لي أنه يجب التمييز بين المخاطرة بالحرب والرغبة في الحرب. كان الألمان يحاولون وضع حد للصراع إذا تم اجتياح صربيا من قبل النمساويين. ولم يسعوا لتعميم الحرب، لكن الروس، الفاعل الآخر، استعد وتجهز ضد النمساويين باسم التضامن الصلافي[3]. وأخيراً، هنالك الفرنسيون الذين لم يجهدوا أنفسهم في تهدئة الروس. بريطانيا هي الوحيدة التي حاولت وعبرت عن إرادتها في التهدئة قبل أن تدخل الحرب باسم التحالف الذي أبرمته مع فرنسا وروسيا.

• ألم يكن للفرنسيين مشروع استعادة منطقتي الإلزاس واللوران اللتين ضيعتهما في العام 1870؟

- بخلاف ما قيل خلال الحرب وبعدها، لم يكن ذلك مطلباً مطروحاً في الرأي العام قبل بداية الحرب. بالطبع، لقد رفع هذه القضية بعض الوطنيين الانتقاميين، مثل السيد بول ديرولاد[4]، لكن السلطة لم تستمع له. كان المسؤولون الفرنسيون يخافون على أمن بلدهم بسبب ضعف النمو الديموغرافي (السكاني).

• هل لهذه الحرب أسباب اقتصادية؟

- هنالك نظرية كلاسيكية ترى أن الحرب، وبخاصة حرب 1914، نتيجة تنافس بين فاعلين اقتصاديين يتصارعون حول الثروة. إنها أطروحة ليبرالية تفيد بأن الحرب ليست إلا استمراراً للمنافسة بوسائل عسكرية. وهي أيضاً نظرية لينين عندما اعتبر الإمبريالية هي «المرحلة العليا للرأسمالية»، لكن، بالنسبة للحرب العالمية الأولى، فإننا لا نرى كيف يمكن تطبيق هذه الأطروحة، لأن الخصوم الرئيسيين للحرب كانوا من الأوساط المالية. فمثلاً، كانت البنوك الألمانية مع الرأي القائل إن الديناميكية الاقتصادية الألمانية ستكون أفضل لو تم تفادي الحرب. ومن الوجهة العالمية، لم يكن هنالك منطق اقتصادي لهذه الحرب، وذلك لأن المسؤولين الرئيسيين على هذه الحرب لم يكونوا متنافسين، فروسيا لا تزال بلداً زراعياً، وألمانيا كانت بلداً صناعياً في طور الصعود. سنفهم أفضل لو أن الصراع انفجر مع بريطانيا، التي كانت قوة صناعية ومالية، وأصبحت عنيفة مع الصعود القوي لألمانيا، ولكن لم تحدث الحرب بهذه الطريقة. إن الصناعيين المهتمين بالحرب هم صناع الأسلحة، وبعضهم، مثل غوستاف كروب، قام بتمويل بعض الحركات المحبة للحرب، لكن وزن هذه الحركات لم يكن كبيراً سواء على الرأي العام أو على الحكومات، ثم إنه لو انفجرت الحرب نتيجة مصالح اقتصادية متنافسة فإن المفروض أن تندلع قبل ذلك التاريخ بكثير، لأن المنافسة بين البلدان الأوروبية على الاستحواذ على الموارد الاستعمارية كانت قد بدأت قبل ذلك بعشرة أو عشرين سنة.

• هل علينا أن نستنتج أن الصراع كان من أجل الهيمنة السياسية؟

- هذا ما تقول به النظريات الواقعية، لكن لها أشكالاً متعددة، فهنالك من يرى أن الأمر يعود

إلى الرغبة في الهيمنة، والبحث عن التوسع، فمثلاً، إن فيشر يرى أن ألمانيا كانت ترى نفسها في العام 1914 على رأس إمبراطورية كبيرة تهيمن على أوروبا الوسطى والشرقية، لكن الذين يقولون ذلك ينسون أن هذا المخطط لم يظهر إلا عشية الحرب، أي في سبتمبر 1914، وذلك بعد اندلاع الصراع مع روسيا. إذن، إن هذا لا يفسر الدخول في الحرب.

في المقابل، هنالك النظرية الواقعية الدفاعية، وهي الأكثر إقناعاً، وتقوم على فكرة أن كل صعود قوي لوحدة منافسة ومجاورة تشكل تهديداً لأمن قوة أخرى. وفي الواقع، فإن صيغة التحالفات المبرمة بين القوى الأوروبية كانت تشي بعدم توازن في القوى بين الحلف الفرنسي - الروسي مدعوماً من بريطانيا وبين ألمانيا التي تبدو معزولة نسبياً.

شخصياً، أعتقد أن هنالك آلية للتكيف. في البداية، كان هدف التحالفات هو تفادي الحرب وضمان أمن البلدان من خلال اتفاقيات تعاون متبادل، لكن كانت هنالك هذه الأيديولوجية الهجومية، والتي وفقها، أنه في حال صراع مفتوح، فإن الذي يكون مستعداً هو الذي سيكون رابحاً، لأن الأفضلية ستكون للمهاجم. وانطلاقاً من اللحظة التي حركت فيها روسيا قواتها، فإن ألمانيا قامت برد فعل بالطريقة نفسها من أجل أن تضمن أمنها. في الواقع كان كل هذا محتملاً. أولاً، هنالك هذا الواقع، وهو أننا لا نستطيع أن نضمن أن التحالف سيكون صلباً كما تحت صياغته، ثم لاحقاً، إن نظرية المهاجم الأول قد تم تكذيبها أكثر من مرة... ومنطقياً كان يفترض أن ينتظر الجميع: إذن هنالك اعتقادات هي التي أدت إلى العداوات، وليست الوقائع الموضوعية القائمة على المنافسة بغية امتلاك القوة.

• وأي نوع من المعتقدات؟

في الأسباب التي أدت إلى حرب 1914، هنالك عوامل رمزية تدخلت، وهويات وطنية أصيبت أو جرحت، ورؤى للعالم تم استعمالها. في تلك الحقبة، على سبيل المثال، نجد خطابات كثيرة للزعماء حول ضرورة أن يكون الزعيم فحلا ويتميز بكل الخصال الذكورية، وأن يدافع عن الشرف الجماعي، وبخاصة عند الألمان، والروس، والصرب.

ووفقاً لوجهة النظر هذه، فإنه من المهم تحليل محاولة الاغتيال التي وقعت في سراييفو، فما كانت لتحدث لو كانت هذه القيم قليلة الحضور. لقد كان صرب البوسنة والهرسك يشعرون بالمهانة من قبل الرئاسة النمساوية - الهنغارية، وكانت منشوراتهم تقارنهم بالعثمانيين الذين أخرجوهم في العام 1912. ولقد برمج ولي العهد النمساوي الدوق فرنسوا - فردينون زيارته إلى البوسنة في 28 يونيو، وهو تاريخ يتفق مع احتفال القوميين الصرب[5]. ولقد تم تحذير الدوق من أن ثمة احتمالاً كبيراً أن تكون هنالك عملية اغتيال، ومن أن هنالك مخاطر، ومع ذلك قرر القيام بالزيارة برفقة زوجته، وأن يعبر المدينة على متن سيارة مكشوفة. ومع أنه تعرض إلى محاولة اغتيال أولى، إلا أنه تابع زيارته. بالنسبة له، كانت المسألة مسألة شرف، لكن كان الموت ينتظره في المنعرج. وبالنسبة للشباب المناهضين للملكية[6]، وكانوا كثيرين، فقد كانوا يتماهون ويتماثلون مع ميلوش أوبيلتش، الذي كان من الفرسان المتهمين بمقتل السلطان مراد الأول في 28 يونيو 1389. إذن، يبدو أن كل طرف قد تقمص دور الحامل للرموز التي تتضمن الفخر الوطني. وبالروح نفسها، ما كان يمكن لألمان ألا يتضامنوا مع الجرمان، وما كان للروس ألا يتضامنوا مع الصلاف. إنها مسألة الشرف مرة أخرى.

• هذا يعني أن هذه الكارثة ليس لها مصير آخر غير مصير الحروب الإقطاعية: الدفاع عن الشرف؟

- لا، هنالك تصورات أخرى أدت إلى هذه النتيجة. لقد تم تأويل محاولة الاغتيال في سراييفو على أساس أنها تجل لنهوض القومية الصلافية، تجاه الإمبراطوريات الوسطى الجرمانية، وبخاصة من قبل الروس. وعلى هذا الأساس، فإننا نقرأ رسالة موجهة إلى الإمبراطور غيوم الثاني من قبل الإمبراطور فرنسوا - جوزيف[7] يحدثه فيها بإلحاح: (على ضرورة وضع حد للتدفق الصلافي)، الذي يهدد الجرمانية. إنها صورة لتأثير بعض الأيديولوجيات العلمية على الفاعلين السياسيين. إن أطروحات الجغرافي فردريك راتزال (1844 - 1904)، المصبوغة بالداروينية الاجتماعية، كانت منتشرة، وكانت ترى أن مستقبل شعب وقوته وقدرته تتفق ونموه الديموغرافي (السكاني). والحال، فإنه خلال هذه السنوات، كان السكان الروس يعرفون نمواً أعلى بخمس مرات مقارنة بنمو السكان الألمان. وبالنسبة للقادة المتأثرين بهذه الأطروحات، فإن هذا المعطى الديموغرافي يمثل وحده تهديداً، ويتطلب على الأقل رد فعل دفاعياً.

ويجب أن أضيف لكل هذه العوامل عامل طرق البحث التي أقل ما يقال عنها إنها تفتقد التقدير السليم. ففي ذلك الوقت، أي في العام 1914، كانت استراتيجية غيوم الثاني تقتضي تحضير خطة تؤدي إلى القضاء على فرنسا في 42 يوماً.. مثل هذه التصورات الخاطئة تؤثر بالطبع في القرار في الدخول إلى الحرب. وهذا يبين أن رؤى العالم، وكذلك نظريات علمية، تلك التي ينتجها الباحثون، يمكن أن تكون سبباً من أسباب الحرب، وأن الحجج التي تستعمل لا تقوم على وقائع موضوعية. وعليه، فإنه ليس مؤكداً أننا سنقف عند الأسباب النهائية لكل الحروب، لكنه بلا شك، فإن للحروب حججها على الأقل.

الهوامش

(1) Bernadotte Schmitt(1886-1969), **The Coming of the War 1914**, 1930,reed. Fertig, 1966.

(2) Fritz Fisher(1908-1999), **Les buts de guerre de l'Allemagne impériale**, 4 éd., 1967, trad. fr.,Trevise,1970.

(3) الصلافيون أقوام أورروبيون يسكنون وسط و شرق أوربا وبلاد البلقان - المترجم.

(4) بول ديرولاد (1846 - 1914)، كاتب قومي، أسس في العام 1882 رابطة القوميين.

(5) تاريخ الاحتفال بمعركة كوسوفوبولي، التي وقعت في العام 1389 بين الجيشين الصربي والتركي، وأدت في الواقع إلى هزيمة الصرب وهيمنة العثمانيين.

(6) استعمل المؤلف كلمة (regicide) التي تعني حرفياً قتل الملوك، وفي تقديرنا أن السياق لا يتناسب والاستعمال الحرفي لهذه الكلمة، لذا استبدلناها بالمناهض - المترجم.

(7) غيوم الثاني (1859 - 1914) كان إمبراطور ألمانيا وملك بروسيا، وفرنسوا جوزيف الأول (1830 - 1916) كان إمبراطور النمسا والمجر.